社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.32 2008

〈特集〉共和主義と現代
―― 思想史的再考 ――

藤原書店

〈特集〉共和主義と現代
――思想史的再考――

〈論文〉

序論　復活する共和主義【その様々な可能性】　田中秀夫　006

現代の共和主義【近代・自由・デモクラシー】　小田川大典　018

初期近代共和主義研究への視角【ルネサンス・フィレンツェと十七世紀イングランド】　厚見恵一郎　030

ルソーの共和主義理論【その歴史的意義をめぐって】　川合清隆　041

拡散と融解のなかの「家族的類似性」【ポーコック以後の共和主義思想史研究　一九七五―二〇〇七】　犬塚　元　054

コメント　小田川大典／厚見恵一郎／川合清隆／犬塚　元　066

総　括　田中秀夫　074

〈公募論文〉

クリスティアン・ガルヴェにおける人間・社会・モラル【「流行論」にみる現実的人間と通俗哲学の可能性】　大塚雄太　078

叛逆する若者たち【パピーニ、プレッツォリーニの参戦運動（一九一四年―一五年）】　倉科岳志　094

「全体性」としての政治、「世界性」としての政治
【レオ・シュトラウスとハンナ・アーレントにおける「政治」と「哲学」】 石田雅樹 108
「武器なき預言者」のアゴニズム
【ジャック・エリュールの暴力論における「反政治」の論理】 松谷邦英 124
A・ホネットの物象化論 【その可能性と限界について】 見附陽介 140

〈書評〉
『マキアヴェッリの拡大的共和国――近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』(厚見恵一郎著) 堀田誠三 158
『ジョン・ロック『寛容論』の研究』(山田園子著) 生越利昭 164
『ルソーとジュネーヴ共和国――人民主権論の成立』(川合清隆著) 鳴子博子 170
『フランス自由主義の成立――公共圏の思想史』(安藤隆穂著) 喜多見洋 177
『闘争と文化――マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論』(野口雅弘著) 佐野　誠 182
『ベヴァリッジの経済思想――ケインズたちとの交流』(小峯敦著) 八田幸二 189
『アメリカン・ナショナリズムの系譜――統合の見果てぬ夢』(小林清一著) 中谷義和 195
『テイラーのコミュニタリアニズム――自己・共同体・近代』(中野剛充著) 田中智彦 202
『文明化の経験――近代転換期の日本』(安丸良夫著) 安田常雄 209

英文抄録／英文目次
公募論文投稿規定／公募論文審査規定／執筆要領
編集後記

〈特集〉共和主義と現代

――思想史的再考――

共和主義の研究は欧米（とくにアングロサクソン圏）において半世紀にわたって積み重ねられ、とりわけ二十世紀末から活況を呈している。わが国の思想史研究においても一九八〇年代からテーマとして見られるとともに、近年には本格的に取り組まれている。背景には、啓蒙思想や自由主義の再検討といった研究上の課題とともに、社会主義国家の解体やＥＵの成立にともなう新しい共和主義的な国民国家・国際秩序の模索や、資本主義国における政治腐敗を避けうる徳のある市民による公共圏の構築、といった現代の社会・政治における課題がある。共和主義の思想は古代ギリシャ・ローマにまでさかのぼることができるし、ルネサンス期イタリアと十七世紀イングランドを経て、啓蒙期のスコットランドと建国期のアメリカ合衆国にまでたどることができる。その研究はまさに思想史的な仕事であると同時に現代的課題の解決への糸口を求める作業でもある。

本学会では〇五年（第三〇回）大会でのミニ・シンポジウム「さまざまな共和主義」や、複数の大会にわたったセッション「啓蒙と共和主義」において議論を重ねてきた。以下は、それらの成果をふまえた、わが国の共和主義研究をリードする五名の研究者によるサーヴェイ論文と相互のコメントである。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈論文〉

序論　復活する共和主義

【その様々な可能性】

田中秀夫

一　共和主義への関心

思想史研究でも他の領域でも、多くの場合、時代の転換に応じて関心の変化が見られる。近年の共和主義研究はその一例である。少し前にわが国でも公共哲学の隆盛があったが、それに続いて今ようやく、英米などに遅れてではあるが、「共和主義」への関心が共有され始め、市民権を得つつあるように思われる。[1]

二〇世紀後半における英米とヨーロッパでの共和主義への関心は、とくにアメリカで先行したが、当初は細い流れであった。十七世紀イングランドの共和主義者の再評価を試みたフィンクの研究が出たのが一九四五年、[2] ロビンズの『十八世紀のコモンウェルスマン』が刊行されたのは一九五九年である。[3] 後者は、大ブリテンの名誉革命からフランス革命期までの広義の共和主義者を網羅した画期的な力作であり、戦後の共和主義研究の金字塔となった。

ロビンズの大著はアメリカではよく読まれたと思われるが、六〇年安保という政治的動乱に知識人のエネルギーが結集されて行ったわが国では、さほど読まれなかったと思われる。学界の関心から共和主義はほぼ完全に脱落していた。単純な共和政体論は天皇制と衝突したから、それも障害となった。当時、ロビンズは論文を多数書いており、トマス・ホリスによる共和主義文献のアメリカの大学への寄贈なども明らかに

していたが、[4] わが国でどれほど顧みられたか定かでない。ロビンズに少し後れて、独立革命期までのアメリカの共和主義について、ベイリン[5]とウッド[6]が先駆的な研究を出したが、この分野では今では膨大な研究がある。

ポーコックは『マキアヴェリアン・モーメント』の萌芽と見なせる「シヴィック・ヒューマニズム」論文やハリントン論を一九六〇年代に公表している。[7] 最初の著書『古来の国制と封建法』に、すでにマキアヴェッリの共和主義思想の封建的農本社会への導入者としてのハリントン像の示唆がある。[8] こうしたポーコックの作品は、わが国でも一部には読まれていたであろうが、むしろフランコ・ヴェントゥーリの講演『啓蒙のユートピアと改革』が、わが国における共和主義への関心を喚起したのかもしれない。それはやがて翻訳された。[9]

近代の共和主義のトンネル史を描いた『マキアヴェリアン・モーメント』（以下MMと略す）が刊行されたのは一九七五年である。[10] 筆者などは、同年刊行のものとしては、フォーブズ『ヒュームの哲学的政治学』やスミス著作集別巻『アダム・スミス論集』を読むほうが早く、MMを紐解いたのは後である。もちろん、その難解さには辟易した。ロビンズの大著にもこの時期に接していたが、自身の共和主義への関心が明確になるのはもう少し後である。ロビンズの大著は、当時は所蔵する図書館も少なく、入手困難であった。

一九七〇年代のわが国の思想史研究は、資本主義、社会主義、自由主義、民主主義、歴史主義、功利主義、保守主義等々の馴染みの大概念を中心として進められていたという印象がある。共和主義がキー・ワードないしトピックとして登場するのは一九八〇年代からであるが、それも散発的で、本格化し始めたのはごく最近に過ぎない。その正確なクロノロジーは断念せざるをえないが、明らかにわが国では共和主義は遅れて登場した。共和党を名乗る政党もなければ、厳密な意味で共和国でもないわが国では、共和主義は馴染みが薄かった。しかし、英米やヨーロッパの歴史・思想史研究が盛んであるにもかかわらず、アメリカ史研究者を別として、共和主義に無関心であったのは、わが学界の特殊性、あるいは一種の鈍感さのせいなのか。とはいえ、英米などでも共和主義が中心的な研究対象となったのは比較的新しいことも事実であって、時間差は決定的とも言えない。

二　権力と腐敗、幸福と徳

「権力は腐敗する」とアクトンは述べたが、権力に腐敗がつきものだという認識は、マキアヴェッリが強調した。アリストテレスも政体の腐敗を問題にし、ポリュビオスは政体循環論を説いた。古来、腐敗した権力との戦いは、権力者の追放

と革命、すなわち原理への復帰という形を取った。しかし、それだけでは、革命と腐敗の繰り返しに終わる。

権力の腐敗をいかに抑止するか、腐敗しない安定した政治秩序を構築するにはどうすればよいか。制度の変革か、人間本性の変革か。この問題は、近代以降の世俗化した社会の政治思想家にとって最大の課題であった。神の国に従属する世俗社会として国家や社会を位置づけている限り、終末が腐敗を解決するであろう。しかし、来世を前提せずに、この世の事柄に向き合った近代の社会思想家の場合、安定した秩序の構築は至上命令であった。さらに国民を主体として認知した近代は、国民大衆の安寧を確保する手段の実現を切実な問題とした。こうして十八世紀には、マキアヴェッリに始まる近代政治思想に経済学が加わることになった。

今では精緻な様々な社会科学がある。しかし、イデオロギーとしての権力の体系、富の体系、徳の体系は、解体し消滅したわけではない。マキアヴェッリやホッブズの政治学、自然法学は、社会現象を理解する手段として、依然一定の有効性をもっており、富も、徳も、無くてはならない価値である。制御された権力も価値であろう。なぜか。人間は一方では平静や平穏を求めるが、他方では飽くことなく利益、快楽、勢力、権威、権力を求め、また知的好奇心や功業、卓越も求めて争うからである。

アダム・スミスは正義さえあれば、それ以上の徳、仁愛などなくても、社会は存立可能だと主張した（『道徳感情論』初版、一七五九年）。「Salus Populi は至高の法である」というキケロの法諺にある Salus Populi とは、ホッブズによれば、たんに安全というだけではなく、幸福も含意されている。人民、国民の幸福とは何か。平和で、安全で、自分の勤労で暮らしがなりたち、さらに慰安を楽しめるほどの生活水準とすれば、ヨーロッパの近代は、まさにそのような民衆の福祉を目指してきた。日本の近代もさほど異ならないのかもしれない。

スミスは、商業社会では分業によって民衆の安楽な暮らしが可能になると主張した。前提は正義、国防、所有権の保全である。正義を守ることは必要であるが、常に保証の限りではない。しばしば正義は蹂躙され、侵犯される。財産もしばしば掠奪され、戦争が起これば破壊されもする。命が狙われることもよくある。文明と野蛮が背中合わせであることをスミスは熟知していた。狭い人間関係においても、広い社会でも紛争や犯罪が発生する。国際関係でも紛争が起こる。紛争の原因は様々であるが、多くの場合、富の偏在によって起こる。貧者の生存権と富者の所有権が対立するとき、国家は所有権規則によって、富者の所有権を守ろうとするが、生存権という自然法（生きるという自然の必要）は所有権を乗り越えてしまう。飢えた国民（国）は富裕な国民（国）を強奪する。

緊急事態では自然の正義と社会（法治国家）の正義が対立するのである。自然法と国法・市民法はつねに相克する可能性を孕んでいる。富の偏在をなくし、国民を富裕にすれば、富者の所有権と貧者の生存権の衝突の多くは解消できるであろう。道徳哲学者スミスは、人がよく生きるための生存の基盤の効率的な形成方法を解明し、それを「立法者の科学」とした。

しかし、スミスの科学が正しい処方箋を示しているとしても、それを社会に実現するためには為政者の実践が待望された。自由の理念は作為を貫いて次第に実現してきたのではあるが、重商主義を最終的に廃棄するのに必要なのは為政者の「徳」である。自由な社会を構築するためには、シヴィック・ヴァーチューは不要どころではなかった。それはマキャヴェッリが『君主論』でイタリア解放のシナリオを示して、新統治者の「徳」に期待したのと同じことである。

三　共和主義の徳と積極的自由の概念

MMの二〇〇三年版の後書きでポーコックは、バーリンの「自由」の概念とアレントの『人間の条件』との関係を回顧している。ともにポーコックのシヴィック・ヒューマニズム論と関係があると見なされたし、ポーコック自身も必ずしも否定してはいない。バーリンは古代的な「積極的」自由が近代の「消極的自由」に転換したことを肯定的に論じたのに対して、アレントは古代の公共空間での一回限りの政治的行為に人間の本質的条件を見た。アレントは生存権の優位と分業を原理とする近代社会に、人間を疎外する自己剣奪の再生産構造を見る。その視線はマルクスを超えて生の「活動」の復権を見ている。それは演劇的行為の奪還のように思われる。アレントの活動重視には積極的自由の概念が親近性をもつ。対話的理性の交錯を通じて公共圏の可能性を開こうとしたハーバーマスはアレントとどのように対話するのだろうか。

公共圏や公共性は、とりわけハーバーマスの仕事との関連で論じられてきたが、ハーバーマスの公共圏論と共和主義の関係について、あまり議論がないのはなぜか。憲法愛国心と共和主義の関係も問いたい。市民的公共性の概念は、とりわけ十八世紀の「英国の自由」を支える思想と言論の自由、商業と限定的な政治参加への自由をモデルとして構築された概念であって、共和主義政治思想と深く関係していると思われる。大雑把には、カント、ヘーゲル、マルクスの系譜の公共性の思想の延長線上にハーバーマスとアレントを位置づけてよいだろうが、英米の共和主義との対話が必要な段階にあると思われる。

古代的徳の近代への継承という歴史の次元を復活したポーコックの仕事は、バーリンよりアレントよりに見える。人間

は古代ギリシア、ローマの文明以来、公共的存在であり、古典古代は公共的存在＝市民として自由を求める思想を近代に伝えてきた。権力に独裁的な権能を委ねるのではなく、公共世界を構成する政治的主体＝市民として自由の担い手であろうとする共和主義的人間像こそ、古代から近代を貫いて継承されてきた歴史的人間像の一つである。物質的、精神的な自立を本質とし、自立するがゆえに、専制政治にも腐敗にも抵抗し、自由な自己と共和国を維持しようとする行為の主体であり続ける市民とその思想が、共和主義の伝統の本質を形成している。ポーコックは、このような思想の復活をマキアヴェッリとグイッチャルディーニに見出し、これをシヴィック・ヒューマニズムと名づけた。それはハンス・バロンが、アルベルティからブルーニやサルターティなどの人文主義者に用いた名称であったから不評であり、共和主義をシヴィック・ヒューマニズムと呼ぶことは支持されなかった。

四　複雑な系譜と様々な問題

ポーコックのシヴィック・ヒューマニズム（市民的人文主義）の概念には多くの批判が浴びせられた。ポーコックはギリシアを重視しすぎで、ローマをもっと視野におくべきだという批判から始まり、共和主義を自然法と峻別することはできるのか、フィレンツェ、イングランド、アメリカという共和主義の軌道は抽象的過ぎるとか、ポーコックはアメリカのイデオロギーを語ろうとしているのではないか、ポーコックは構造主義者かなど、諸々の批判と誤解があった。それに立ち入るのは煩雑であり、今ではＭＭの邦訳があり、イタリア語版への序文も、二〇〇三年版の後書きも訳されているので、論争の詳細はそれを見ていただきたい[1]。

ポーコックが復権した共和主義の系譜は、大河の一つの流れにとどまる。流れは、ルネサンスのフィレンツェからピューリタン革命期十七世紀のイングランド、十八世紀のブリテンへ、そして十八世紀の末から十九世紀はじめのアメリカへと注ぐ。これは主に農本型の共和主義の系譜であったが、それに終始したわけではない。新しい状況に応じて共和主義は変容を遂げた。土地から商業へと共和主義は変容を遂げる。

十七世紀イングランドの共和主義は、フィレンツェ共和主義の農本的社会への摂取であった。復活した古典共和主義はイングランドにおいてハリントンの手でジェントリの農本的共和主義へと変形された。その共和主義は名誉革命後に、コート（宮廷＝政権）を批判するカントリ（在野＝地方）の思想となったが、内乱期の急進性を緩和し、混合政体と結合したために、オランダの急進的な都市型の民主的共和主義と性格を異にするものとなった。しかし、イングランドの共和主義も

所有の基礎を土地から動産へと転換していくから、商業共和国、オランダ型の民主共和国論への接近傾向も皆無ではなかった。否そもそも十七世紀にオランダ共和主義の影響もあったのではないか。オランダ抜きにイタリアからイングランドへと飛ぶポーコックの軌道に疑問を抱く研究者もいる。[12]

ポーコックが扱っていない多くの問題がある。大陸の共和主義は地域的な偏差を伴いながら、様々な軌道を描いたと思われるが、研究は始まったばかりである。フィレンツェの共和主義はイタリアにおいてその後どうなったのか。ドイツにおける共和主義の系譜も問題にならねばならない。アイルランドも無視できない。ルソーは、ジュネーヴとフランスを背景とした代表的な共和主義者であり、マキアヴェッリの影響も強く受けていた。フランスにおける共和主義の系譜と特質は、[13]多くの個別研究の積み重ねがあるにも関わらず、まだ十分に解明されていないし、英米との比較も十分ではない。ヨーロッパについては次節でもう少し立ち入ろう。

共和主義と自然法の関係や、経済学との関係、また共和主義と自由主義の関係は比較的問題になってきた。ポーコックに対するスキナー[14]やロバートスンの批判はよく知られているだろう。イングランドを中心とする十八世紀英語圏における共和主義研究は近年ますます隆盛で、この特集の諸論文や『共和主義の思想空間』所収の諸論文を参照されたい。難解な思想家トランドの共和主義についてもチャンピオンの本格的な研究が始まった。[15]

しかし、共和主義と初期社会主義の関係は、クレイズによって先鞭がつけられたものの、[16]今後の課題である。共和主義と民主主義の関係、共和主義と帝国の関係、また共和主義自体の変容あるいは堕落の問題もある。革命的共和主義、保守的共和主義と本来の共和主義の関係も、歴史の局面に即して究明する必要がある。パトリオティズムとナショナリズムの関係は、ヴィローリの小著が明快に論じており、翻訳もされた。[17]ヴィローリは共和主義的パトリオティズムを共和主義とほぼ同義として用いており、それがいかにして排他的なナショナリズムに堕落するかを問題にしている。

五　共和主義——ヨーロッパの共有された伝統

ギリシア、ローマに発する共和主義は、ヨーロッパの共有された伝統であったが、今では世界の伝統になりつつある。わが国でも科学者の共同体は共和主義的組織である。学界や学会は、構成員の平等な関与が学問の公正な発展を支えるものと考えられている。

『マキアヴェッリと共和主義』[18]を踏まえて、二〇〇二年に、ヨーロッパにおける共和主義の伝統を広範に扱った論文集『共

和主義――共有されたヨーロッパの伝統』二巻が出版された。[19] 犬塚も触れているが、これは一九九五年に始まるプロジェクトの成果で、本格的な共同研究である。ヨーロッパ科学財団の支援を受け、数回の研究集会を積み重ね、副産物として数冊の論集をもたらしつつ、最終的に『共和主義』が刊行されるに至る過程は、スキナーの謝辞を参照されたい。この論集はそれぞれ三部構成である。

第一巻「初期近代ヨーロッパの共和主義の諸価値」は、1「君主政の拒否」、2「共和国市民」、3「共和国」、第二巻「初期近代ヨーロッパの共和主義と国制主義」は、1「共和主義と政治的価値」、2「共和国における女性の地位」、3「共和主義と商業の興隆」となっていて、三〇編の論稿を収録する。英独仏伊はもちろん、オランダ、ポーランド、[20] スペイン、ベルン[21]も対象となっている。アイルランドとアメリカは省かれている。ヨーロッパの共通の伝統としての共和主義は、オランダ、イングランド、イタリア、フランスを中心として全域に亘っているから、いかに包括的であろうとしても二巻の研究書で為しうることは限られており、スコットランドについてはファーガスンとヒュームが登場する程度である。この論集が共和主義にヨーロッパの共通の伝統として迫ったのは正しい。

この時期には他にも、ヨーロッパの共和主義を対象とする研究が多く始まっていた。[22] その直接のきっかけは、ヨーロッパの周縁における大変動、ソ連の解体とベルリンの壁の崩壊、東欧の革命に象徴される社会主義国家体制の瓦解、ユーゴ、コソボなどの内戦、民族紛争からＥＵの拡大までの、共同体の大変動を目の当たりにして、共同体について改めて根源的、歴史的に考察する必要が痛感されたからであろう。共和国、市民、共和主義は再検討すべきキー概念となった。ポーコック自身も、ＥＣ、ＥＵとブリテンの関係を意識して、共和主義研究とブリテンの三革命、新ブリテン史への視座の構築を進めてきたと随所で語っている。

十七世紀オランダの共和主義の研究は、欧米ではきわめて隆盛である。十五世紀末から十八世紀末までのオランダ共和国研究[23]に始まるイズリールの急進的啓蒙研究は、啓蒙の本流をスピノザに発する汎神論の急進的啓蒙に求める大胆なものであるが、急進か保守かという二分法の単純化に陥っており、無理が目立つ。彼はイングランド共和主義を古代的な農本型として特殊とし、オランダの共和主義、都市型の民主共和主義がヨーロッパ大陸の共和主義の主流だという。[24]

イズリールは、ブランヴィリエやモンテスキューのようなイングランド贔屓は、混合政体型のイングランド共和主義の影響を受けていたが、ブランヴィリエ以後の急進的共和主義者は、イングランドの混合政体の影響は受けず、むしろスピノザやオランダのユグノーなどの共和主義者の影響が大き

かったことを論証しようとしている。[25] しかし、フランス革命期には、コルデリエ・クラブなどで、十七世紀イングランドの共和主義（ニーダムやハリントンなど）への関心が強まったことも明らかになった。[26]

ドイツ関係では、ファーガスンの受容を一水脈としてシヴィック・ヒューマニズムの歴史を掘り起こそうとしたオズ・ザルツベルガーの研究[27]や、ヘーゲルに共和主義思想を検出する原田哲史の論文[28]などがある。ドイツは領邦君主政国家の集合体として帝国の枠組をもち、この二重国家体制をプーフェンドルフの法学的思惟が整序を試みて以来、法学が主流となった。ライプニッツ、カント以来の哲学とともに支配的パラダイムとなったドイツ国法学の体系は、官僚支配と結合して思想史の前景を支配し、伏流としての共和主義は未だ薄明のなかにある。

六　シヴィック・ヴァーチュー

二十世紀の末に英米、とくにアメリカおいて共和主義ルネサンスが起こったのはなぜか。ロールズ以来の公共哲学が、次第に共和主義に着目し、政治哲学として復活させようとした。アメリカは建国以来、共和国であり、共和主義の精神は連綿と続いている。それは農本的アメリカに限定された思想ではなく、まして南部の奴隷所有者の思想に尽きるわけではない。連邦主義者も反連邦主義者も共和主義者であった。自由主義と共和主義は矛盾するのか否かについては見解の対立があるが、両者が共存してきたことは確かである。ところが、ルイス・ハート[29]のような自由主義のチャンピオンの影響力が余りにも大きかったために、アメリカにおける共和主義は、長くバーナード・ベイリンや、ウッド[30]などの革命思想の研究者と結び付けられてきた。ベイリンはイングランドのカントリ派共和主義思想にアメリカ革命の知的源泉の一部を求めたけれども、ロックの自然権思想の影響を否定したわけではなかったから、[31]十八世紀大ブリテンの政治イデオロギーへのロックの影響に懐疑的なポーコックの構えとは違っている。

政治哲学、公共哲学からの共和主義の再評価に、ベイリンたちの思想史研究はどの程度の影響を与えたのだろうか。憲法論における共和主義再評価は、思想史研究とは別の問題である。政治哲学ではシュトラウス学派の影響が大きいが、これに対抗しているのがワシントンのフォルジャー研究所のプロジェクトで、こちらはケンブリッジの政治思想史研究と連携している。彼らの対立は一見、政治思想への哲学的アプローチか歴史的アプローチかの対立であるが、ユダヤ的伝統への、裏返せば共和主義への、スタンスの差異もあるだろう。サンデルなどの公共哲学は思想史的共和主義と親和的である。

新動向に影響を与えている事情を整理しよう。一つは、前

述のような、ソ連と東欧の社会主義国の解体、冷戦の終焉という国際情勢のなかでの、拡大ＥＵに象徴される新しい共和主義的国際秩序形成への関心、第二に、自由主義（資本主義）社会の腐敗の問題である。ますます利益を優先する獲得社会による、伝統的価値、家族、地域、各種の団体などの解体、権力者の利権追求傾向などが指摘できるであろう。美徳なき社会、徳なき自由主義、公共性と公共圏の危機、親密圏の解体傾向、悪しき個人主義の跳梁跋扈等々が進んでいる。貧富の差の拡大もある。市民社会の再建が急務である。市民がシヴィック・ヴァーチューを見つめなおす必要がある。このような文脈の共和主義[32]は、十八世紀の政治腐敗を弾劾した共和主義と通底している。社会の表面は変貌しても、徳の必要性は変わらない。

グローバリゼーションの進展に伴う帰属性の喪失もこれに絡んでいる。富裕階層は、望みさえすれば、祖国に縛られずに、好きなところで好きなように暮せるようになった。祖国に縛られるのは移動の移住をもてない下層階級、祖国を離れる理由をもたない多くの国民である。もちろん、祖国や郷里を、自らの住処として大切にしようという人々も多数存在する。移動は自由になったから外国を見る機会も増え、そうした経験で自他の差異と共通点を人々はかつて無い規模で認識し始めているのかもしれない。いずれにせよ、自分の住処を郷里、祖国と考えるなら、郷里や祖国の自由を守ろうとする根源的な感情は普遍的ではないか。

七　共和主義の現代的可能性

情報化社会のなかで、また地球の環境がますます劣化しつつあるなかで、公共的存在として人間がよく生きるとはどういうことか。共和主義はそういう問いを突きつける。個人としてだけではなく、公共的存在として、自由であるためにも、徳のある生き方を人々は必要としているのではないだろうか。思想史研究者ならずとも、人々が、歴史の見直しのなかで、過去の人々がいかに生きてきたかを振り返ることに切実な関心をもっているとすれば、それは今という困難な時点においていかに生きるかを模索している現代人の切実な関心と切り結んでいるであろう。

現代の複雑な社会を思想によって簡単に統制することはできない。ますます複雑化している社会を貫いて、資本主義の破壊と創造という両義的な力が貫徹している。市場システムは、ハイエクの指摘するように、多様な人間の必要を価格に反映する合理性をもった制度であるが、しかし、短期的、一時的には、フリー・ライダーだけではなく、犯罪組織や詐欺師の介入も許容してしまう、ソフトなシステムである。人々

がどのような思想をもとうと自由である。しかし、思想や様々な欲望を動機として、他者に強制を加えたり、欺いたり、篭絡したりすることは許されない。神秘主義、救済宗教、達人宗教などが人々を捉えている社会もある。いかにある社会が外部から狂信的に見えても、その社会の人々が非道な支配を受けていると見えても、どのような介入が可能なのか、また正当なのか、どうすることが義務なのか、これは難問である。

柄谷行人『世界共和国へ』は、世界の諸問題を解決しうる組織の提唱である。現代の共和主義は、市民的人間の行動原理として復活し、次第に多くの人々の行動原理となり始めている。非政府組織などのヴォランティアは現代共和主義の実践者であろう。多くの人が共和主義を実践哲学として共有するようになるとき、資本主義の暴発、権力の暴走、腐敗と利権漁り、利益中心主義的行動の抑止力になる可能性があるが、自らのものとして共和主義を知ることは、結局のところ、経験、歴史、教育を通じてであろう。人間本性の変革まで到達できるかどうかは分からないが、シヴィック・ヴァーチューを獲得することは重要で、それは歴史から教訓を自ら学び取ることを通じて可能となるであろう。共和主義は、共和政体論にとどまる思想ではない。それは根源的な歴史的次元をもっているし、また市民の実践哲学として可能性を試されてもいる。

（たなか・ひでお／社会思想史）

注

（1）「共和主義」に関連する邦語の書物としては、アメリカ革命研究が先行する。阿部斉他編『アメリカ独立革命』、東京大学出版会、一九八二年。有賀貞『アメリカ革命』、東京大学出版会、一九八八年。斎藤眞『アメリカ革命史研究』、東京大学出版会、一九九二年。書名に「共和主義」の語が登場するのはもっと後で、田中秀夫『共和主義と啓蒙』、ミネルヴァ書房、一九九八年。田中秀夫・山脇直史編著『共和主義の思想空間』、名古屋大学出版会、二〇〇六年。佐伯啓思・松原隆一郎編著『共和主義ルネサンス』、ＮＴＴ出版、二〇〇七年など。これにフランス革命関連や、数冊の邦訳書が加わる。柄谷行人『世界共和国へ』、岩波新書、二〇〇六年も出た。

（2）Zera S. Fink, *The Classical Republicans*, Evanston : Northwestern University, 1945.

（3）Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass : Harvard U. P., 1959.

（4）Caroline Robbins, *Absolute Liberty*, ed. by Barbara Taft, Connecticut: Archon Books, 1982.

（5）Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass : Harvard U. P., 1967.

（6）Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, North Carolina : North Carolina U. P., 1969. (Reprint, 1972, New York : The Norton Library)

（7）J. G. A. Pocock, "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought", in *Il Pensiero Politico* (Florence), anno 1, no. 2 (1968), "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century, "in *The William and Mary Quarterly*, (Institute of Early American History, Williamsburg, Virginia), 3rd

series, vol. 22, no. 4 (Oct. 1965). Later in *Politics, Language and Time*, New York : Atheneum, 1973.

(8) J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge : Cambridge U. P., 1957.

(9) Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge: Cambridge U. P., 1971. 加藤喜代志・水田洋訳『啓蒙のユートピアと改革』、みすず書房、一九八一年。

(10) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London : Princeton U. P., 1975.

(11) 田中秀夫・奥田敏・森岡邦泰訳『マキアヴェリアン・モーメント』、名古屋大学出版会、二〇〇八年。ポーコックの影響の濃厚な重要論文集として、Istvan Hont and Michael Ignatieff eds., *Wealth and Virtue : The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge : Cambridge U. P., 1993（水田洋・杉山忠平監訳『富と徳』、未来社、一九八九年）および David Wootton, *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, California : Stanford U. P., 1994. 前者がポーコック説からの革新・転回であるとすれば、後者は批判的検証による継承である。商業社会、経済との関連が視野にあることも重要であろう。『思想』、二〇〇八年三月号のポーコック特集も参照のこと。

(12) Kossmann, E. H., "Dutch Republicanism", in *L'Età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 vols. Napoli : Jovene, c1985, vol. 1, p. 464.

(13) レジス・ドゥブレ・樋口陽一・三浦信孝・水林章『思想としての〈共和国〉』（みすず書房、二〇〇六年）はフランス共和主義論であるが、共和主義の諸問題をフランスから考えるものとして有益である。共和主義の問題圏は、学問共和国は言うまでもなく、レジスタンスやスペイン内乱への義勇軍などにも広がっている。

(14) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge:Cambridge U. P., 1998. 梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』、聖学院大学出版会、二〇〇一年。

(15) Justin Champion, *Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester and New York : Manchester U. P., 2003.

(16) Gregory Claeys, *Citizens and Saints : Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*, Cambridge : Cambridge U. P., 1989.

(17) Maurizio Viroli, *For Love of the Country : An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford:Oxford U. P., 1995. ヴィローリ著、佐藤瑠威・佐藤真喜子訳『パトリオティズムとナショナリズム』、日本経済評論社、二〇〇七年。

(18) Bock, Skinner, and Viroli eds., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge : Cambridge U. P., 1990.

(19) Martin van Gelderen and Quentin Skinner, *Republicanism:A Shared European Heritage*, 2vols. Cambridge : Cambridge U. P., 2002.

(20) 白木太一『近世ポーランド「共和国」の再建』、彩流社、二〇〇五年もある。

(21) スイスにおける共和主義経済学の形成に関する特集が、*History of European Ideas* 33 (2007) にある。またフランスにおける共和主義経済学を析出する試みとして、John Shovlin, *The Political Economy of Virtue:Luxury, Patriotism, and the Origins of the French Revolution*, 2006, Ithaca and London : Cornel University Press.

(22) 小倉欣一編『近世ヨーロッパの東と西——共和政の理念と現実』、山川出版社、二〇〇四年もある。

(23) Jonathan Israel, *The Dutch Republic : Its Rise, Greatness, and Fall*

1477-1806, Oxford : Oxford U. P., 1995.

(24) Jonathan Israel, *Enlightenment Contested*, Oxford : Oxford U. P, 2006, pp. 240-44.

(25) Ibid., pp, 240-263.

(26) Rachel Hammersley, *French Revolutionaries and English Republicans : The Cordeliers Club, 1790-1794*, Suffolk and New York : The Boydell Press, 2005.

(27) Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment : Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford:Clarendon Press, 1995.

(28) 原田哲史「ヘーゲルの国家・経済論における共和主義的側面について」、田中・山脇編、前掲書所収。

(29) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, New York:Harcourt, 1955. 有賀貞訳『アメリカ自由主義の伝統』、講談社学術文庫、一九九四年。

(30) Gordon S. Wood, *op. cit.*;Do., *The Radicalism of the American Revolution*, New York : Alfred A. Knopf, 1992.

(31) Bernard Bailyn, *op. cit.*, enlarged ed. 1992. とくに増補版の前書きを参照。

(32) コミュニタリアンのサンデルが典型である。社会主義の崩壊がサンデルに関係があるかどうかはともかく、「リバタリアン—コミュニタリアン」論争は、歴史的現在において、様々な共同体をどう再建するかという危機意識に関連している。Michael Sandel, *Democracy's Discontent : America in Search of Public Philosophy*, Cambridge, Mass : Harvard U. P, 1996. また菊池理夫「現代のコミュニタリアニズムと共和主義」、佐伯・松原、前掲書、一一四—一一五ページ参照。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈論文〉

現代の共和主義

【近代・自由・デモクラシー】

小田川大典

一　問題の所在――二つの共和主義？

「公正としての正義は、古典的共和主義とは完全に整合するが、シヴィック・ヒューマニズムとは相容れない」。ロールズ『公正としての正義　再説』の一節であるが、ここには現代の共和主義を論じる際の一つの難点が表れている。すなわち、リベラルな「公正としての正義」との関係において二つの共和主義――①「立憲政体」による「非政治的な生活の諸自由（近代人の自由）を含む民主的な諸自由」の保護を最優先するリベラルな「古典的共和主義」と、②「政治生活への広範で積極的な参加」において顕現する人間の「政治的存在」としての「本質」を重視する「アリストテレス主義の一形態」としての卓越主義的な「シヴィック・ヒューマニズム」と――が対置されているのである。[1] 本稿は、この対照的な二つの共和主義をめぐる問題史的文脈の検討を通じて、ペティットが現代政治理論における「共和主義的転回」と呼んだ現象――特に英語圏において顕著な「共和主義的伝統」の再生[2]――の内実について、一つの見通しを示す試みである。[3]

まずは現代政治理論において、どのような特質を有する理論が「共和主義」と呼ばれているのかを確認しておきたい。フィリップスによれば、一九八〇年代以降盛んに論じられるようになった現代の共和主義は、主に次の三つのテーマを中心に展開されている。すなわち、①〈政治をたんなる取引と交換の問題に還

元してしまう利益集団多元主義は、ひとびとから、正邪について思考する機会や、公的な問題について熟議するための公共空間を剥奪し、デモクラシーを堕落させる〉という利益集団多元主義批判、②〈自由を専ら「外的干渉のない状態」(non-interference)と捉えるバーリンの消極的自由論は、たとえ実際に外的干渉が存在しない状態でも、ひとびとの自由が奪われる危険性が十分にあるということにあまりにも鈍感である〉という消極的自由論批判、そして③〈近代という時代そのものが、公的なものを蔑ろにし、セネットのいわゆる「公共性の喪失」を促進する危険性を孕んでいる〉という近代批判である。[4] つまり、順を逆にすれば、現代の共和主義論は、③近代批判、②自由論、①デモクラシー論の三つの側面において、その特徴を顕わにしているといえよう。そこで、以下、これら三つの側面に着目しつつ、二つの共和主義のそれぞれの特質について検討を試みたい。

二　共和主義をめぐる二つの物語——スキナーとポーコック

1　ルネサンス期における共和主義的自由の成立

現代の共和主義論がいわゆるケンブリッジ学派の共和主義思想史研究の圧倒的な影響下で展開されていることはよく知られている。だが、ひとくちにケンブリッジ学派といっても、共和主義の問題史的な位置づけについて——就中、共和主義思想史と共和主義理論を媒介する〈歴史＝物語〉をめぐって——同学派の代表的な思想史家であるスキナーとポーコックとの間には微妙な違いが認められる。ポーコックによれば、両者の共通の関心は、十三世紀半ばから十六世紀半ばのイタリアの諸共和国において、外部における「近代」的な「非人格的な領域国家」の台頭に抗する形で形成された、〈都市国家における自由な政治生活こそが人間にとって最も本来的である〉という「古代」的な政治観に向けられており、両者にとってマキアヴェリこそはルネサンス期イタリアの代表的な〈政治的自由＝共和主義的自由〉の思想家であった。[5] だが、このマキアヴェリの「古代的」な共和主義的自由の思想を後代の思想に対して擁護する過程で、両者の間には次第に懸隔が生じてくる。

2　スキナーの古典的共和主義
——ホッブズのゴシック的リベラリズムに抗して——

スキナーは自らの共和主義的自由論——スキナーは幾つかの理由からそれを「ネオ・ローマ的」自由論と呼んでいる[6]——について、アイザイア・バーリン講義「第三の自由概念」において次のような議論を展開している。[7] まず第一に、バーリンの「二つの自由概念」論文は、マッカラムらの的確な批判にもかかわらず、自由について重要な洞察を示したという点で高い評価に値する。というのも、バーリンは、自由を何か

人間の本質のようなものの実現として積極的に捉える自由論には、つねに抑圧的で権威主義的な――つまり結果的に自由を圧殺しかねない――政治論に陥る危険性があることを見事に解き明かし、断固として、自由を何ものかの欠如として捉える消極的自由論の側に立つべきであることを述べたからである。ゆえに、われわれは、バーリンに倣い、政治において実現されるべき人間の本質のようなものの存在――渡辺幹雄のいう「妙ちくりんな哲学的人間論」[8]――を前提としたアーレントやテイラーの積極的自由論を退けなければならない。

第二に、スキナーによれば、われわれはバーリンの自由論が依拠しているホッブズ的な消極的自由論の陥穽をも回避しなければならない。周知のようにホッブズは自由を「運動を妨げる外的障害が欠如している状態」と捉え、この自由は人間以外のものにもあてはまると述べているが（『リヴァイアサン』第二一章）、このように自由を単なる外的障害物のない状態として自然的に――つまりは前政治的に――捉えるホッブズの「ゴシック的」自由論は、スキナーによれば、当時支配的であったもう一つの政治的な自由論――自由を専ら政治的なものと捉えるマキアヴェリ以来のネオ・ローマ的自由論（「市民的自由の観念を、自由国家の古典的理想と関連させて論じる思想的伝統」）――の信用を貶め、その地位を奪うために導入されたイデオロギーにほかならなかったのである。ネオ・ローマ的自由論によれば、ひとびとが自由であるためには「外的な干渉がなされない」だけでは十分ではない。たとえば、ひとびとが一部の権力者に圧倒的に依存した生活を強いられている場合、実際に干渉がなされなかったとしても、つねに干渉がなされる可能性がある以上、そうしたひとびとが自由であるとはいいがたい。したがって、ひとびとが自由であるためには、実際に干渉がなされるかどうかという以前に、ひとびとが〈依存のない状態〉（non-dependence）――恣意的な権力によって生活を左右される可能性のない状態――を統治機構の整備によって政治的に確保しなければならない。だがこの由緒正しきネオ・ローマ的自由論は、不幸にもホッブズのゴシック的自由論によって葬り去られ、以後、ゴシック的なリベラリズムの優位が確立したのである。

かくしてスキナーは、この忘却されたネオ・ローマ的自由論の伝統を、積極的自由論でもなく、バーリン＝ホッブズ的な〈自然的‐消極的〉自由論でもない、立憲主義的な〈政治的‐消極的〉自由論として位置づける。[9] そして、以上の物語を踏まえつつ、スキナーは、ホッブズの〈自然的＝前政治的〉な消極的自由論の末裔であるロールズやノージックのリベラリズムに抗して、政治的な消極的自由論としてのネオ・ローマ的自由論の復権を提唱する。[10] 積極的自由論を問題外として退けつつ、マキアヴェリ的なネオ・ローマ的自由論の再構成によって、バーリンのゴシック的リ

ベラリズムを乗り越えること。スキナーが思想史的考察から導き出した古典的共和主義の理論とはそのようなものであった。

3 ポーコックのシヴィック・ヒューマニズム
——商業ヒューマニズムに抗して——

ポーコックもまた、そのハリントン研究において、スキナーと同じく、十七世紀イングランドにおけるマキアヴェリ的な共和主義的自由論の継承の思想史的な重要性を強調している。だが、スキナーが十七世紀におけるホッブズ的自由論とそれ以前のネオ・ローマ的自由論の対立に理論的関心を限定しているのに対し、ポーコックは、むしろ十八世紀以降の、共和主義をめぐる新たな問題状況に歴史的な関心を向ける。「ホッブズの同時代人であるハリントンから、私の関心は、一七〇〇年頃に始まった新たなモーメントへと向かった。財政制度の発展によって国家的な常備軍の維持が可能になったことで、国家の主権が強大になると同時に、他方で、それまで存在しなかった新しいタイプの自由についての見方が、すなわち、自己統治への参加を代議制を通じた財政面での国家のコントロールだけに限定し、むしろ、消費文化の栄える豊かな社会において可能となった多種多様な社交活動を積極的に享受する自由という新しい見方がもたらされたのである。いわば「ローマ的」な概念的源泉と「ゴシック的」なそれとの両方をもとにした「商業ヒューマニズム」の発生である」。そしてポーコックはこの「商業ヒューマニズム」の登場によって、「古代人の自由」対「近代人の自由」や「徳」対「洗練」といった新たな「弁証法」がもたらされたことを指摘する。「商業ヒューマニズムの問題点は、それが〈個人はシヴィックな活動と決定にコミットすることで自分の存在を確認する〉という〔共和主義的な〕ヴィジョンを事実上挫いてしまったところにある。アーレントがいうように、十八世紀において社会は政治を圧倒したのであり、ひとは活動するのではなく〔たんに〕行動するだけの存在へと堕落してしまった。ここにおいて『近代の洗練』を批判し『古代の徳』を賛美する共和主義が、すなわち、自らの武器と土地財産を持ち、自分が何者で、自分の徳が何かを理解し、防衛において活動する市民という存在を復権しようとする共和主義が成立したのである。……そこに見られる対立は、『古代的』な自由と『近代的』な自由の対立である。前者に時代遅れの野蛮という批判が浴びせられる傾向があるのに対し、後者には、いずれは『腐敗』に陥り、誰にもコントロールできない社会の多様な力によってそのありようを左右されてしまうのではないかという批判が向けられる。こうした不動産と動産の緊張関係から、次のような悲観的な歴史観が生まれてきた。すなわち、社会が古代的なそれから近代的なそれへと移行するにつれ、商品の爆

発的な増大は人間の人格を分裂させ、ついにはそのリアリティを失わせるであろうという悲観的な歴史観が、である[11]。

ポーコックによれば、スキナーが専ら国家をめぐる〈マキアヴェリ対ホッブズ〉という十七世紀的対立を念頭に、いわば分析的に自由についての概念装置を組み立てたのに対し、ポーコック自身の関心の対象は、国家と社会の両方をめぐる「文明社会と政治経済学」という十八世紀的な政治言語と、更にはそこにおいて発生した「古代人対近代人論争」に向かう。そして、そのような問題意識で政治思想史を再構成することには間違いなくイデオロギー的な含意が伴うとポーコックはいう。「十八世紀における『自由』と『商業社会』をめぐる論争の研究を通じて、私の視野には国家だけでなく社会が入ってきた。また、その過程で私の関心は、『ローマ的／ゴシック的』という区別を『古代的／近代的』という区別に大部分包摂していった歴史主義的な論争の検討へと向かっていった。アングロ・ブリテン圏の思想においては、不動産と動産の緊張関係がしばしば激烈なものとなったので、この緊張関係は、シティズンシップと自由の両方についての『古代的』な構想と『近代的』なそれとの対立となって現れた。私が歴史家として多大な悪名を誇ったのは、『マキアヴェリアン・モーメント』においてこの緊張関係の持続がアメリカ共和国の建国にまで及んだと論じたからである。私に対してなされた批判の背景には、『古代的』自由に対して『近代的』自由が圧倒的な勝利をおさめたことを称賛したいという動機のみならず、そもそも『近代的』な勢力が対抗すべき『古代的』な勢力が存在したこと自体を歴史的に抹消したいという動機が窺われる。そして、もしこの推察が正しいならば、私と私を批判する者たちとの論争は規範的であり、現代的な意義を持つだけでなく、イデオロギー闘争ですらあるということになるであろう[12]」。

〈マキアヴェリ対ホッブズ〉という十七世紀的な対立をもとに分析的に〈政治的‐消極的〉なネオ・ローマ的自由論を組み立てるスキナーに対し、「古代人対近代人」という十八世紀的な対立を歴史的にあぶりだすことで「近代的」自由（商業社会における習俗の洗練）とは異なる「古代的」自由（都市国家における徳の涵養）の規範的な含意――就中、商業ヒューマニズムが陥りがちな様々な「腐敗」を批判的に炙り出す共和主義の疎外論的なまなざし――を示そうとするポーコック。とはいえ、両者は共に議論を思想史研究の領域に限定しており、現代的な政治理論への言及は断片的なものにとどまっている。そこで、現代政治理論への両者のインパクトを明らかにすべく、次にわれわれは両者の影響――あるいは共通の問題意識といった方が適切かもしれないが――の下で展開されたペティットとテイラーの共和主義理論について検討を試みたい。

三　二つの共和主義論——ペティットとテイラー

1　ペティットの規範理論
——〈恣意的支配のない状態〉としての共和主義的自由——

既にみたようにスキナーが歴史的に再構成した共和主義的自由論は〈権力者に依存している状態にある者は、実際に干渉がなされなくとも、既に潜在的な干渉の可能性によって、その自由を脅かされている〉という認識の下、自由を専ら政治的に確保された〈依存のない状態〉と捉えるものであったが、その理論的意義をスキナー自身が積極的に提唱することはなかった。だが、この〈政治的‐消極的〉な共和主義的自由論はペティットによって最先端の規範理論として展開されることになる[13]。

ペティット自身が述べているように、彼の共和主義理論は自由論と政治論で構成されており、具体的にはまず前半で〈恣意的支配のない状態〉(non-domination)という〈政治的‐消極的〉な共和主義的自由の構想が提示され、後半でその構想に対応する具体的な制度論と政策論が展開されるという理論構成になっている。

まずペティットは共和主義の伝統の中から〈恣意的支配のない状態〉としての自由という、「およそ二世紀にわたって政治思想の歴史において見失われてきた構想」を剔抉し、そこに現代のリベラル＝コミュニタリアン論争を克服する可能性を見出す。彼によれば、リベラリズムが依拠しているバーリンの自由論は[14]、自由を専ら〈外的干渉のない状態〉として前政治的に捉えているために、実際に干渉がなされていない場合でも、潜在的な干渉の可能性によって自由が脅かされる危険性に気づいておらず、また、ひとびとの自由を確保する上で法や政治による外的干渉が有効な手段たりうることを見落としている。自由を脅かすのは、干渉ではなく、むしろ〈恣意的な支配〉(domination)——①誰かが何かをなそうとしているときに、②恣意的な根拠に基づいて、③それに干渉する能力を別の誰かが持っているという状態——にほかならない。法や政治といった外的干渉によって、そのような〈恣意的な支配〉のない状態を確保し、維持していくこと、これこそが共和主義的な自由の構想である。そして自由を、このように〈恣意的な支配のない状態〉として消極的に定義することには、自由を何か一元的な共通善のごときものの実現として積極的に定義するコミュニタリアンに抗しつつ、先進各国において広範な支持を集めているリベラルな価値多元主義と整合性を保てるという利点もある[15]。

そしてペティットは、この〈恣意的な支配のない状態〉という構想から、そのような共和主義的自由を確保する上で必要な政府の活動とその抑制という政策論と制度論を導き出している。その具体的な構想の中で最も重要なものは、〈恣意的な支配のない状態〉を実現するために行使されているはずの

権力の恣意性／非恣意性について熟議すべく構想された「異議申し立てのデモクラシー」（a contestatory democracy）――「一般市民が政府の活動に対して異議申し立てすることができる制度」――であろう。[16]

だが、こうした〈政治的‐消極的〉な共和主義的自由と「異議申し立てのデモクラシー」というペティットの構想が、果たして彼のいう「共和主義的転回」なるものを政治理論にもたらしたかどうかについては、否定的な見方もある。たとえばラーモアは、ペティットの共和主義的自由や「異議申し立てのデモクラシー」の基底に、人格を手段としてではなく究極の目的と捉えるカント的な人格の尊厳という根本原理があることを指摘し、次のように述べている。「かくしてペティットの共和主義理論の最も深い層を構成しているのは、人格の尊厳という根本原理であることが判明した。恣意的でない、つまり正しい法が推進すべき利益の決定を導き出すのは、この原理である。そして、もしもそのような利益が〈恣意的な支配のない状態〉なるものを定義する上で決定的に重要な役割を果たすのだとすれば、共和主義的自由概念こそが最高の政治的価値を有するというペティットの主張はほとんど誤りである。というのも、人格の尊厳という概念に依拠しなければ、われわれは国家の活動や社会において、そもそも自分が〈恣意的な支配〉の下にあるかどうかを理解することができないからである。……『ひとたび異議申し立てのデモクラシーが始まれば、必ずあらゆるものが異議申し立ての対象になる』」というペティットの主張は過言である。というのも、ここでいう異議申し立てをペティットが念頭においているそれとして理解するならば、あらゆるものが修正の対象にされるわけではないからである。すなわち、恣意的な権力という観念そのものを定義し、ペティットの理想的な共和国をリベラルな政体にしている当のもの、つまり、人格の尊重という原理は、異議申し立ての対象にはならない[17]」。そして、もしもラーモアのこの指摘が正しいとすれば、スキナーの影響下でペティットが提示した〈政治的‐消極的〉な共和主義的自由論の位置づけは、リベラリズム内部での若干の軌道修正以上のものではないといえるのではなかろうか。

2　テイラーの近代批判
――「マジノ線メンタリティ」批判と全体論的個人主義――

ペティットが明らかにスキナーの共和主義論の体系化を志向しているのに対し、テイラーは「共和主義のテーゼ」――「〈自由＝非専制的〉な政治体制にとって不可欠の条件は、市民がパトリオティズムによって深い同一性を共有していることである」という「シヴィック・ヒューマニズムの基本テーゼ」――を展開する際に、スキナーとポーコックのどちらの共和主義研究を念頭に置いていたかということを明示していない。だが、テイ

ラーが共和主義の思想史的な位置づけについて、十八世紀啓蒙思想の「一次元的なヘドニズムとアトミズム」に対抗して現れた、ロマン主義的表出主義の「第三の系譜」としてトクヴィルによって再生された「シヴィック・ヒューマニズムの伝統」という捉え方をしていることから考えて、そこに十八世紀以降の商業ヒューマニズムに対する疎外論的な批判というポーコック的な問題意識が込められていることは間違いない[18]。

テイラーもまた、スキナーやペティット同様、その共和主義論をバーリン自由論批判から始めている。論文「消極的自由論の誤謬」においてテイラーは、バーリン「二つの自由概念」での積極的自由論批判に対し、「人々の自治活動にはそれ自体として意義があるという古代共和主義の伝統」を中核とする積極的自由論を次のように擁護する。欧米の近代思想には、たしかにバーリンがいうように、「他者からの独立」を強調する消極的自由論のファミリーと「共同生活の集合的規制」を強調する自由論のファミリーが存在する。そして両者は共に自由についての二つの概念——「自分に対するコントロールの行使」という「行使概念」と「干渉や障害が存在しない状態」という「機会概念」——を含んでいるが、積極的自由論が行使概念抜きには成立しないのに対し、消極的自由論は行使概念抜きでも成り立つ。この非対称な関係に着目し、消極的自由論の陣営は、敢えて行使概念の意義を否定することで、積極的自由論の陣営に対して理論的に優位に立とうとする戦略に出る。すなわち、「干渉されない状態」という常識的に理解されやすい機会概念の陣地に立て籠もり、行使概念という——常識的には理解し難く、説明が必要な——陣地を爆破することで専ら「外的干渉がない状態」として戯画化された消極的自由論が、全体主義的な「行使概念」へと戯画化された積極的自由論に一方的な勝利宣言を突きつけるのである。だが、テイラーは、このように「行使概念」を放棄してでも優位に立とうとする消極的自由論の態度が「マジノ線メンタリティ」に陥っていると批判する。すなわち、積極的自由論への対抗を意識する余り、消極的自由論は「行使概念という開放的な戦場」でのたたかいを放棄し、その結果、①人間の自由が外的障害物だけでなく、内的障害物によっても脅かされうるという事実を踏まえた場合、われわれは、自らの内的障害物の克服という行使概念に依拠せざるをえないということ、②行使概念によって自由を捉えた場合、われわれは人間の多様な動機に質的な区別を認めざるを得ないということ、そして③ひとは自らの動機評価において「他者の視点からの推察」の助けを借りずにはいられないということ、という三つの重要な点を見落としてしまっている。したがってわれわれは、厄介な行使概念を視野の外に置こうとする消極的自由論のマジノ線メンタリティに抗しつつ、次のように結論づけ

なければならない。自由とは「外的障害物に邪魔されない」ということだけでなく、「自分の重要な目的が何かということを認識できるということ」や「自分の動機における内的障害を克服ないしは中和できるということ」も含まれるのだ、と。[19]

そして、同論文では必ずしも明確ではなかった「古代共和主義の伝統」の理論的意義について、テイラーは論文「すれ違い」において次のように詳述している。政治哲学について論じる際、われわれは、①社会のありようを説明する際に何を重視するかという「存在論的争点」の次元、②政策において何を重視するかという「政策論的争点」の次元を区別しなければならない。そして近代において、①存在論をめぐっては「社会的な行為、構造、条件」について「社会を構成する個々人の属性」によって説明を試みようとする「アトミズム」と「社会的な財」について「個別的な財の結合体」によって説明しようとする「全体論」が対立しており、また②政策論をめぐっては「個人の権利や自由」を重視する「個人主義」と「共同体の生活」を重視する「集団主義」が対立している。この「アトミズム／全体論」と「個人主義／集団主義」という二つの次元は――完全にとはいいがたいが――相互に独立しており、アトミズムに依拠しながら政策的には集団主義を採ることも可能であるし、全体論に依拠して個人主義を唱えることも可能である、と。[20]

とはいえ、アトミズムと個人主義の間には親和性が見られるのであって、いわゆるリベラリズムが、アトミズム的個人主義と、ほぼ同義であることは間違いない。テイラーによれば、近代欧米の思想を振り返るならば、社会のありようを個々人の属性を起点に捉え、政治社会を単なる手段と見なすアトミズムは素朴な常識に強く訴えかけるものであり、十七世紀以降、圧倒的な影響力を有してきた。だが、それに対抗するかたちで、ロマン主義以降、政治社会における生活の非手段的な意義を強調する全体論が繰り返し現れた。そしてシヴィック・ヒューマニズムはその中の極めて強力な一系譜として位置づけられる。[21] テイラーによれば、シヴィック・ヒューマニズムとは、アトミズムが放置してきた「アイデンティティと共同体という存在論的問題」にパトリオティズム――「特定の価値観を基盤とする歴史的共同体への同一性の共有」[22]――によって応えようとする全体論にほかならない。

但し、注意すべきはテイラーが、あくまでも「共和主義のテーゼ」を全体論という存在論の次元に限定して捉え、政策論における――集団主義ではなく――個人主義との接合を、つまり、共和主義（全体論）と手続き的リベラリズム（個人主義）との接合による「全体論的個人主義」の構築を試みていることであろう。「手続き的リベラリズムは、共和主義のテーゼを受けいれることができるし、次のように主張することもできるであろう。すなわち、手続き的リベラリズムにも、共通善を受けいれる余

地が、そしてパトリオティズムを受けいれる余地があり、だからこそ自由な社会として持続可能なのである、と」[23]。

このようにテイラーの共和主義は、彼独自の近代思想史研究を援用しつつ、存在論のレベルにまで踏み込んで、パトリオティズムの重要性を強調した点において、ペティットの共和主義とは大きく異なっており、この点は断じて軽視されてはならないものではあるが、にもかかわらず、その政策論的含意に限っていえば、手続き的リベラリズムの枠組みを超えるものではなかった。そして、だとすれば、われわれは、ペティットにおいてそうであったように、テイラーにおいても、政治理論における「共和主義的転回」と呼ぶべきほどの大きな転換は見あたらないといわざるをえないであろう。

四　むすびにかえて

以上、われわれは現代の共和主義について、その近代批判、自由論、デモクラシー論の三つの側面に着目しつつ、検討を試みてきた。具体的にいえば、まず「非人格的な領域国家」の台頭という「近代」的状況下で影響力を強めていったホッブズ的な〈自然的‐消極的〉自由論に抗うマキアヴェリ的な〈政治的‐消極的〉自由論の復権というスキナーの十七世紀的問題意識はペティットに継承され、〈恣意的支配のない状態〉としての自由についての規範的な共和主義理論に結実することになった。またその一方で、十八世紀以降の「社会」における商業ヒューマニズムの蔓延の中で醸成されたある種の疎外論としてのシヴィック・ヒューマニズムというポーコック的な問題意識を引き継いだテイラーは、共和主義の中に、アトミズムに対する全体論的な批判という存在論的契機を見出し、政策論における手続き的リベラリズムとの接合を試みることになった。冒頭で紹介したロールズの区別に従うならば、スキナーとペティットの立場はリベラルな古典的共和主義、ポーコックとテイラーの見解は卓越主義的なシヴィック・ヒューマニズムであり、両者の間には大きな違いが見られる。但し、両者が共に自らの理論的含意をリベラリズムの枠内で捉えていることを考えると、両者によるリベラリズムの修正を「共和主義的転回」と呼ぶべきだとは必ずしもいえない。以上が本稿の些か込み入った議論のあらましである。

以上では、現代の二つの共和主義について、主にリベラリズムとの関係において対比を試みてきたが、最後に、思想史研究の理論的な含意を語る際の作法という観点から、もう一つの対比の可能性を指摘し、本稿のむすびとしたい。その対比とは、些か唐突に「二世紀もの間見失われてきた」〈政治的‐消極的〉自由の概念を持ち出し、そこから数式を解くように規範理論を導き出すペティットの作法と見比べたときに、

実に対照的に映るポーコックやテイラーの歯切れの悪さ――共和主義思想の現代的意義を語る際の――である。

ホネットが指摘しているように、テイラーは現代の問題を論じる際に、常にルソー以来の社会哲学の伝統、すなわち、はじめから何らかの抽象的な理念を示すのではなく、近代社会に対するある種の違和感を手がかりに「病理」の存在を捉え、「病理」についての歴史的考察の中で「人間の生活のために必要不可欠な諸前提についての倫理的判断」についての哲学的人間学を紡ぎ出すという社会哲学の伝統を踏襲している。ホネットによれば、それはルソーの文明批判から始まり、社会学から滋養を得て、全体主義という歴史的経験をめぐる思索というかたちでアーレントに引き継がれる。そして、アーレントが全体主義の「病理」について下した「診断」と、「規範的内容を持つ古代ポリスを記述すること」と「アリストテレスの実践概念を哲学的に復権すること」を通じて行なった哲学的人間学は二十世紀後半の政治思想に決定的な影響を及ぼした。ホネットはその代表として、ハーバーマス、カストリアディス、テイラーを挙げているが、おそらくその中にはポーコックを含めても構わないであろう。蓋し、ポーコックが十八世紀の商業ヒューマニズム批判の言説を眺めるさいのまなざしは、明らかにアーレントの影響下にあったのである。[24]

このように近代社会の「病理」を「診断」しつつ、歴史内在的にぎこちなく哲学的人間学を語るという作法をいま仮にアーレント的と呼ぶとすれば、現代の共和主義論の中には、ポーコックやテイラーに見られるような、何とも歯切れの悪いアーレント的な作法が、数式を解くように抽象的な「概念」から政策的「構想」を導き出すペティット的な規範理論の作法とはきわめて対照的なかたちで存在しているということ、このことは現代の共和主義論の思想史的意義を考える上で極めて意味深長であるように思われる。無論、どちらの作法に従うべきかという問題は、また別の話であるが。

（おだがわ・だいすけ／政治思想史）

注

（1）エリン・ケリー編、ジョン・ロールズ『公正としての正義　再説』、田中成明ほか訳、岩波書店、二〇〇四年、二五四頁。傍点引用者。

（2）Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford : Oxford University Press, 1999, pp. 4-7.

（3）より包括的な研究動向については、小田川大典「共和主義と自由」『岡山大学法学会雑誌』五四巻四号、二〇〇五年の註一の他、次を参照。Weinstock, Daniel M. and Nadeau, Christian eds., *Republicanism: History, Theory and Practice*, London : Frank Cass & Co., 2004 ; Honohan, Iseult and Jennings, Jeremy eds., *Republicanism in Theory and Practice*, London : Routledge, 2006 ; Laborde, Cecile and Maynor, John W. eds., *Republicanism and Political Theory*, Malden, Mass. : Blackwell, 2008. 田中秀夫ほか編『共和主義の思想空間』、名古屋大学出版会、二〇〇六年。大森秀臣『共和主義の法理論』、

勁草書房、二〇〇六年。佐伯啓思ほか編『共和主義ルネサンス』、NTT出版、二〇〇七年。杉田敦編『岩波講座憲法3　ネーションと市民』、岩波書店、二〇〇七年、第二部。渡辺幹雄『ロールズ正義論とその周辺』、春秋社、二〇〇七年、第四・五章。

（4）Phillips, Anne, "Feminism and Republicanism:Is This a Plausible Alliance?", *Journal of Political Philosophy*, 8-2,2000, pp. 282-283. フィリップスが指摘するように、現代の共和主義論において「反君主政」という一般的な意味での共和主義が論じられていないことは注目に値する。

（5）Pocock, J. G. A., "Quentin Skinner : The History of Politics and the Politics of History", *Common Knowledge*, 10-3,2004, pp. 538f.

（6）クェンティン・スキナー『自由主義に先立つ自由』、梅津順一訳、聖学院大学出版会、二〇〇一年、五七頁。Palonen, Kari, *Quentin Skinner : History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, U. K. : Polity Press, 2003, p. 128.

（7）Skinner, Quentin, "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, vol. 117,2002.

（8）渡辺幹雄『ロールズ正義論とその周辺』、二六九頁。

（9）Urbinati, Nadia, "The Historian and the Ideologist", *Political Theory*, 33-1,2005.

（10）Skinner, "A Third Concept of Liberty", p. 161 ; Palonen, *Quentin Skinner*, pp. 121f.

（11）Pocock, "Quentin Skinner", pp. 543-544. 傍点強調引用者。

（12）Pocock, "Quentin Skinner", p. 545. J・G・A・ポーコック『マキアヴェリアン・モーメント』、田中秀夫ほか訳、名古屋大学出版会、二〇〇八年、五二〇—五二四頁も参照。

（13）Pettit, Republicanism. Cf. *do*", Republicanism, "E. N. Zalta ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition).
(http : //plato. stanford. edu/archives/spr2003/entries/republicanism/)

（14）現代北米のリベラリズムの核心にバーリンの消極的自由論があるというスキナーやペティットのリベラリズム理解はおそらく誤解である。Cf. Palonen, *Quentin Skinner*, pp. 126f ; Boesche, Roger, "Thinking about Freedom", *Political Theory*, 26-6,1998, p. 863 ; Larmore, Charles, "A Critique of Philip Pettit's *Republicanism*", *Philosophical Issues*, 11,2001, pp. 234f.

（15）Pettit, *Republicanism*, p. 52,96.

（16）Pettit, *Republicanism*, p. 277. 共和主義的自由論からは「環境保護、フェミニズム、社会主義、多文化主義」と整合的な政策論が導出可能であるというペティットの議論については次を参照。Boesche, "Thinking about Freedom", p. 865;McMahon, Christopher, " The Indeterminacy of Republican Policy", *Philosophy & Public Affairs*, 33-1,2005 ; Pettit, Philip, "The Determinacy of Republican Policy : A Reply to McMahon", *Philosophy & Public Affairs*, 34-3,2006.

（17）Larmore, "A Critique of Philip Pettit's *Republicanism*", pp. 241f.

（18）Taylor, Charles, "Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate", *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1995, p. 192 ; Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1989, pp. 413f.

（19）Taylor, Charles, "What's Wrong with Negative Liberty", *Philosophical Papers Volume II*, Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1985. テイラー自由論に対する批判としては、たとえば桑村進編『リベタリアニズム読本』、勁草書房、二〇〇四年、一七頁を参照。

（20）Taylor, "Cross-Purposes", pp. 181f.

（21）Taylor, *Sources of the Self*, p. 196.

（22）Taylor, "Cross-Purposes", p. 199.

（23）Taylor, "Cross-Purposes", p. 195.

（24）ホネット、アクセル「社会的なものの病理」『正義の他者』、加藤泰史ほか訳、法政大学出版局、二〇〇五年。ポーコック『マキアヴェリアン・モーメント』、五二四頁。

特集　共和主義と現代——思想史的再考

〈論文〉

初期近代共和主義研究への視角

【ルネサンス・フィレンツェと十七世紀イングランド】

厚見恵一郎

一　はじめに

本稿は、ルネサンス期フィレンツェの共和主義と十七世紀イングランドの共和主義について、二十世紀後半以降の研究史を、英語圏を中心に概観しようとする。[1] ルネサンス・フィレンツェと十七世紀イングランドを直接連結する視点自体が Pocock［1975］のトンネル史的性格の影響下にあることはいうまでもないが、また今日の「共和主義」研究が Pocock［1975］の選定した時空や対象をこえて拡散していることも知られている。[2] 拡散の例としては、共和主義を広く「ヨーロッパの共有遺産」と位置づける Gelderen and Skinner, eds.［2002］や、中世から十八世紀にいたる東欧から西欧までの各地域の王権概念の相違に目を配りつつ、テオクラシー、コルプス、（新）アリストテレス主義、主権論からの影響も考慮に入れながら、制限王政からジャコバンまで地域ごとに異なる初期近代の多様なレスプブリカ概念を描き出している小倉編［2004］などがある。さらに、リプシウス、サルピ、ボッカリーニといったタキトゥス主義の系譜や、キケロ主義、アリストテレス主義、新プラトン主義の政治学的影響をめぐる研究まで含めると、「初期近代」の「共和主義」研究はほとんど茫漠としたといってよいほどの広がりに達する。

一方で、過去（のテクストという歴史）を意識的に（再）歴史化しながら、その再構成をつうじて社会構造（の変遷）を

論じようとする、人文主義に、否、ヨーロッパに共通の営みがあり、他方で、帝権、教権、王権、シニョーリア制、自治都市、軍制、商業、制限王政、土地配分、革命内乱といった同時代的要因から促される思考がある。「初期近代共和主義」がこれらにかかわる諸議論の交点である以上、共和主義研究の拡散は必然であり、その研究史を描く物語自体も複数化を免れない。とはいえ本稿のように二次文献紹介が中心のサーヴェイ論文としては、やはり何らかの軸を設定する必要がある。以下では、自明かつ周知であるとはいえ、Pocock [1975] における市民的人文主義（シヴィック・ヒューマニズム）パラダイムの形成・展開と、その前史および同書への批判的応答とみなせる範囲に絞って基軸を定めつつ[3]、初期近代共和主義研究の流れを追ってみたい。

二　ルネサンス・フィレンツェ共和主義の研究

1　パラダイムとしての市民的人文主義
——バロン、ポーコックとその批判者たち——

二十世紀後半以降の共和主義研究の隆盛は、ルネサンス・フィレンツェにおける古典古代研究の復興のうちに共和主義の伝統の再生をみようとする動きとして開始された。Baron [1955] は、一四〇〇—一四〇二年のフィレンツェにおいて、ミラノのヴィスコンティ家との対峙という「自由の危機」をつうじて、それまで文芸志向的で文献学的であった古典的人文主義（ペトラルカ）が、活動的な市民的人文主義（ブルーニ）へと変貌したことを指摘した。突如ともいえるこうした市民的人文主義の登場を可能にしたのは、文書作成をつうじて政治の中枢を担うフィレンツェ書記官長という役職であったと考えられた。（サルターティ、ブルーニ、ブラッチョリーニら十四—十五世紀フィレンツェ人文主義者についての個別研究も多い。Ullman [1963]; Witt [1983]; Viti [1992]; Hankins [1995] [2000b]; 根占 [2005] をあげておきたい。）古典的共和主義がルネサンスにおいて市民的人文主義として再生したというバロンの見方は、基本的には、市民的人文主義をアリストテレス的な参加的共和主義のパラダイムへと転換していった Pocock [1975] にも継承されている。Pocock [1975] によれば、マキアヴェッリを含む十五—十六世紀フィレンツェ知識人の課題は、個別性と一時性をもつ「共和国」を政治的・道徳的に安定させるための世俗的な処方箋を求めることであった。そのためにマキアヴェッリは、徳と運命の図式を用いながら、慣習に根ざした旧体制の時間的継続性を革新しつつ、共和国における時間的自律を確保するための新たな「時間の政治学」を構想していった。その際のマキアヴェッリの戦略は、「武装的徳の概念を、多数者の市民的実践への参加の問題として利用する」

こと、すなわち軍事的主体形成と市民的政治参加を一体化させるところの民兵の奨励であった。そしてポーコックは、軍事的徳を重視したマキアヴェッリにくわえて、深慮の徳を重視したグッチャルディーニ、さらには「ヴェネツィアの神話」[4]（＝混合政体の手続的安定性がもたらす道徳的意義の強調）に目を向けさせたジャンノッティとコンタリーニを、共和主義的自律にかんする市民的人文主義のフィレンツェ的典型として同定する。

こうした市民的人文主義のルネサンス起源説に対して、たとえば Blythe［1992］は、ローマ帝政を批判し活動的公民性と政治参加を強調する共和主義的言説が、ルッカのトロメーオら後期中世の政治思想のうちにも強固に存在してきたことを主張している。また Seigel［1966］によれば、ルネサンス人文主義の特徴は共和主義ではなく、スコラ学を批判し中世修辞術を踏み台として修辞術と哲学とをキケロにならって統合しようとするその性格である。市民的人文主義における、政治参加と軍事的自律と商業的自由との関連については、Jurdjevic［2001］が、フィレンツェ共和主義が共和国の自由を擁護するものとして商業的利益を重視していたことを指摘している。経済的要因を重視する解釈としては、Najemy［2000］のギルド共和主義論もある。ネイジェミイによれば市民的人文主義は、ギルド内でのエリート層が従来の共和政体の機構を表面的には温存しながらさまざまな手段で権力を確立していく際の隠れ蓑として機能した保守イデオロギーであった。Hörnqvist［2000］にとっては、フィレンツェの自由を称揚する市民的人文主義者たちは、拡大した共和政ローマの直接の後継者としての自覚を強くもっており、それゆえフィレンツェ領土の拡張主義者でもあった。土地、軍事、政体、商業的自由、共和主義的自律の相互関係をめぐる思想史は、ポーコックの一連の著作でそのダイナミズムが検討されている。

初期近代における共和主義的自律の模索が、手段として古典古代とりわけ古代ローマ史の政治的ないし批判的再構成を要請したとすれば、ブルーニ、ビオンド、マキアヴェッリらのローマ史叙述の仕方とその政治的意図――ローマとフィレンツェとの時間的・空間的距離のとらえ方や、libertas と imperium の関係をめぐる考察を含む――を相互に比較検証しながら、史学史と政治思想史の交点で、この時代の共和主義と歴史叙述との関連を見定める作業も重要になる。Gilbert［1965］; Pocock［2003a］; Nelson［2004］などが手がかりになるであろう。

2　共和主義のローマ的伝統とギリシア的伝統
――スキナーをめぐって――

ルネサンスの市民的人文主義の国家論史的ないし法学史的

文脈をも精査しながら、ポーコックのいうアリストテレス的な市民の自律概念の継承史を、ローマ的な自由概念の継承史に置きかえていったのが Skinner［1978］［1998］である。Skinner［1978］は、人文主義者やマキアヴェッリを、（帝権と教権の両方に対抗する）コムーネの自由のイデオローグとしてみようとする。スキナーは、共和主義の理念はバロンのいうように十五世紀初頭フィレンツェに突如登場したものではなく、中世イタリアの都市共和国や十四世紀人文主義のうちにすでにみられると主張する。スキナーによれば、十一——十二世紀に登場したコムーネ自治正当化のためのイデオロギー的系譜としては、キケロら古代ローマ以来のレトリックの伝統と、スコラ的-アリストテレス主義的な市民政治学の伝統とが存在したのであり、ルネサンスにおけるアリストテレス復興をまたずとも、人文主義者（ブレ・ヒューマニスト）以前である十三——十四世紀のラティーニやジョヴァンニ・ダ・ヴィテルボのうちに、すでに共和主義的自由の擁護論がみられる。反面十四世紀には、シニョーリ制の台頭という政治史的事情とも連動しつつ、ダンテの世界帝国論や「君主の鑑」論といった共和制批判の言説も強まったのであり、その後に登場したブルーニら十五世紀中庸の市民的人文主義者、さらに後期人文主義に属するマキアヴェッリの『ディスコルシ』は、フィレンツェ共和主義の残存ないし最後の開花として位置づけられる。（鹿子生［2007］は、この時代のフィレンツェの政治イデオロギーを、トスカナ制圧のための拡大的都市共和主義を支えた、世界君主制の論理と都市共和制の論理との結合とみる。）徳（ないし市民的人文主義）の言語と権利（ないし法学）の言語との不連続を重視するポーコックとは異なって、スキナーの描く十二世紀以来の共和主義的自由の思想史には、法学も大きな貢献をなしている。マキアヴェッリを新ローマ的自由論の原点とみるスキナーによれば、マキアヴェッリと十七世紀イングランド共和主義者たちに共通するのは、個人の自由と政体の自由が相関関係にあり、統治体の行為が構成員全体の意思によって決定される自治国家においてのみ個人は自由でありうるという認識であった。ルネサンス共和主義の活動的公民性は、アリストテレス的な積極的かつ自然的な自己実現の文脈においてではなく、隷属と対比されるローマ法的な自律的市民の身分の自由の文脈で登場する。これに対し Pocock［2003b］は、みずからの強調点がアリストテレス起源の対等な参加にある旨再確認している。ポーコックによれば、政治的自由は国法や受動的市民権の観点からではなく、あくまで市民社会活動の観点から眺められるべきなのである。また Pocock［2003a］は、ブルーニの歴史叙述を translatio imperii の系譜から decline and fall の系譜への転換点に位置づけることで、スキナーの共和主義連続説に対抗して、バロンが市民的人文主義の面から主張したブルー

ニ起源説を、narrativeの面から再擁護する。

スキナーの共和主義的自由論を中心とした思想史研究に触発されつつ、十六世紀末から十七世紀初頭に「政治的生」(vivere politico)の言語から「統治体」(stato)の言語への転換をみいだそうとするのがViroli［1992］である。マキアヴェッリを含めて十六世紀終盤までは、politicoの語はもっぱら法を共有する市民共同体の技芸という前者の意味で使用されてきたのであって、politicoは、法ではなく勢力の及ぶ範囲を指す領土(dominio)の管理術としてのarte dello statoの言語とは、明確に区別されていた。十五世紀中葉フィレンツェ共和主義の市民的人文主義は、politicoの言語の頂点であった。マキアヴェッリもまたローマ的な法治の自由と修辞術の伝統的共和主義論のうちにあるとヴィローリはみる。しかしヴィローリによれば、十六世紀終盤にグッチャルディーニによってpoliticoにstatoの意味が混入させられ、politicoの語には汚れた営みという消極的印象が付加される。(マキアヴェッリと共和主義の関係をめぐる研究は枚挙にいとまがないが、Bock, Skinner and Viroli, eds.［1990］はなお有益である。)

ローマ的自由観念を法の支配による秩序維持ととらえながらも、それとは異なる、正義による価値配分を強調するギリシア的要因にも着目して、両観点の交錯から共和主義思想史を描こうとする研究にNelson［2004］がある。共和主義を、参加＝徳重視型の系譜と、法の支配の自由＝制度設計重視型の系譜とに分ける従来の区分法に対して、ネルソンはローマ型とギリシア型の区別を提唱する。ローマ的共和主義は、自由(libertas)と徳(virtus)と栄誉(gloria＝imperium)との相即である。自由が徳を生み、ius(〔貴族の〕私有財産)の保護がimperiumを生む、とするローマ的貴族共和主義は、ルネサンス・イタリアにも引き継がれ、マキアヴェッリが、護民官制度設立と内紛があったからこそローマが存続したとする異質の解釈を提示するまで、長らくヨーロッパ共和主義の伝統を規定していた。これに対してギリシアの自由は、私有財産に根ざす自治の自由ではなく、みずからの理性的本性に従って道徳的上位者の指示のもとに生きる自由である。ギリシアにおける正義とは各人の権利保証にもとづく調和ではなく、共同体全体の自然に適った自足であり、共同体の目標は栄誉ではなく自足の幸福であるとされる。ギリシアの正義の根拠は権利ではなく自然秩序であるので、私有財産は撤廃ないし抑制されるべきであるとされる。こうしたギリシア的共和主義のルネサンス的典型としてモアの『ユートピア』をあげるネルソンは、農地法をめぐるローマ史解釈の差異のうちに、ルネサンス共和主義におけるギリシア的伝統とローマ的伝統の交錯、さらにはそれをこえていくマキアヴェッリの斬新さをみる。

3 ルネサンス共和主義と近代性

共和主義の伝統に前近代と近代を結ぶ連続性をみいだそうとするポーコックやスキナーの研究に対して、古典的共和主義と近代共和主義の断絶を強調する一連の研究も存在する。Rahe［1994a］［1994b］; Zuckert［1994］; Hankins, ed.［2000］が共有する前提によれば、古典的共和主義は、哲学的活動と政治的活動が一致する最善の政体を前提としつつ、公務を優先させる市民的徳を知的観想の徳と調和させ、観想の指導下に置く。しかし近代共和主義は、共和主義の広範囲での実現のために拡大的欲望の表現としての自然権を中心にすえ、観想を活動に従属させる点で、古典的共和主義とは異なる。Rahe［2000］も、自然的目的論と同時に益・正・善の結合を合理的言論のうちに示す能力をもった政治的人間像をも放棄したマキァヴェッリは、古典的共和主義にとって目的であった徳を手段化するという近代的特徴を有しているとする。Fischer［2006］はマキァヴェッリ共和主義の内紛的不安定性を古典的な軍事的自律よりも近代的なポピュリズム的拡張性の観点から眺める。共和主義の統治組織論の点でも、アリストテレス的な古代の混合政体論とマキァヴェッリやハリントンにみられる近代の混合政体論とのあいだには、重要な相違が存在する（厚見［2007］、第七章）。伝統的政体論においては、政体の性質は、権力バランスや所有バランスではなく徳のバランス、すなわち徳における優者（貴族）と劣者（平民）の比率によって決まると考えられていた。しかしマキァヴェッリの混合政体論を構成する貴族と平民の相違は、徳ではなく欲望の質の相違である。徳の相違を欲望という力の相違へと読みかえたマキァヴェッリをイングランドに移植し、さらに力を利害に読みかえて、力の拮抗から機能分割の均衡への移行を可能にしたハリントンは、権力分立論に接近する。

三 十七世紀イングランド共和主義の研究

1 フィンクとポーコック

十七世紀イングランド共和主義は、スチュアート絶対主義への対決思想としては暴君放伐論や古来の国制論と並ぶものであるが、マグナカルタに代表される伝統的な制限君主政論に比して、共和主義はイタリアからの輸入によるマキァヴェッリの濃密な影響下で、またピューリタニズムの黙示録的契機からも影響されつつ、おもに革命内乱期に形成された（山岡［2007］; Worden［1991］）。「共和主義の歴史はイタリアの歴史であることをやめ、神秘的ながらイングランドの歴史となった」（Pocock［1981］）。その意味でイングランドには『一六四〇年代以前に、共和主義は存在しなかった』というのが、支配的

な共通見解であるとみなしてさしつかえない」（佐々木［1999］）といわれる。十七世紀イングランド共和主義研究の嚆矢がFink［1945］である。ハリントンの『オシアナ』を「古典的共和主義」の著作として発掘したフィンクの著作から三〇年後のPocock［1975］のなかで、ハリントンは、古典的共和主義者としてのみならず、イングランド的な市民的人文主義とマキアヴェッリ主義との第一人者として再発見されることになる。ポーコックによれば、市民的人文主義のパラダイムは、マキアヴェッリ的な軍事的自律と武装負担能力としての土地所有との関連を定式化したハリントンによって十七世紀イングランドに移植され、その後にはハリントン主義者や新ハリントン主義者、さらにはアメリカ独立革命期の政論家たちによって、市民的自律と共和国の時間的安定の言語として、形を変えて継承されていった。

2　ハリントン解釈とポーコック

Pocock［1975］は、共和主義のパラダイムと概念、および文脈をめぐる膨大な論争を惹起した。古典的共和主義の起源はギリシアかローマか。それは言語ないしパラダイムとして理解されうるものなのか、それとも内容をもった概念の組み合わせなのか。それは特定の統治形態ないし生の様式を擁護するものか、あるいは広義の世界像まで含むものか。それは古代と近代の思想をつなぐ有意な架け橋のひとつたりうるのか。古典的共和主義の継承とそのイングランドへの適用の両側面においてハリントンをその代表とみなすポーコックの解釈に対して、批判的継承の視野に立つ諸研究が積み重ねられている。すなわちハリントンの制度主義や物質主義は、徳を強調する同時代同国の他の共和主義者たちの理論に比して例外的であり、ハリントンは古典的共和主義者ではなくマキアヴェッリとともに近代共和主義に数え入れられるべきであるとするScott［1993］やRahe［1994b］の解釈がある。またハリントンのうちにフォーテスキュー流の制限君主政論とは区別されるポリビオス流の古典的混合政体論をみいだし、ホッブズ主権論との対比においていわば古典的共和主義の制度主義的バージョンを描こうとするFukuda［1997］の解釈がある。さらにWorden［1991］［1994b］［1994c］は、同時代の革命の背景をなすピューリタニズムとハリントンとの類似や相違を指摘しつつ、十七世紀イングランド共和主義の市民宗教的側面に注意を促す。ハリントンをイングランドの古典的共和主義の代表とみなす点ではポーコックと軌を一にする研究のなかでも、そのルーツとして、プラトン的（Blitzer［1960］）、アリストテレス的（Cotton［1991］）、マキアヴェッリ的（Raab［1964］）、ポリビオス的（Fukuda［1997］）、新ローマ的、ウェルギリウス的、といった諸要素のいずれをどのように組み合わ

せてハリントンを解釈するかは、論者によって異なる。また他の論者たちにとっては、ハリントンの知的足場はホッブズであり（Raab [1964], chap. 6）、ユートピア主義であり（Davis [1981], chaps. 8-9）、ストア主義であり（Cromartie [1998]）、市民宗教である（Goldie [1987]）。

3 ハリントン以外の共和主義者たち

ハリントン以外の、ミルトン（Hill [1977]；Von Maltzahn [1991]；Armitage, Himy, and Skinner, eds. [1995]）、ニーダム（Worden [1994a]）、ネヴィル、シドニー（Houston [1991]；Scott [1988] [1991]）といった十七世紀イングランド共和主義者たちについても分析が進んでいる。ピューリタニズムのエートスとも共鳴する精神的・貴族政的共和主義を提示したミルトン、ヴェネツィアやスパルタよりもアテナイをモデルとして正当な権力の起源を人民にみいだす民主政的で拡張的な共和主義を主張したニーダム、ハリントンが否定した古来の国制論とハリントン流の混合政体論との融合をはかった新ハリントン主義者としてのネヴィル、一方で功績にもとづく代議政治を重視する貴族政的共和主義を主張し、他方で各人の自然権の部分的放棄を通じた同意による統治をも提唱したシドニー、といった位置づけである。さらに十七世紀イングランドにおける他の共和主義的文献の執筆者として、ヘンリ・ヴェーンJr.、ストリーター、ラドロウ、ベテルといった人びとについての研究もある（Judson [1969]；Smith [1995]；Worden [1978]）。

こうしたイングランド共和主義者たちの説は、モールスワース、モイル、トーランド、トレンチャード、フレッチャーといった人びとによって、商業的文明社会形成というイングランド的課題を意識しつつ、十八世紀共和主義へと伝達されていった。Skinner [1998] によれば、共和主義的自由を個人の偉大な徳や自由な政体の拡大の栄誉として描いたルネサンス共和主義とは異なって、十七世紀イングランド共和主義においては、自由国家の利点をすべての私人の自由の保護のうちにみいだそうとする傾向が強まる。そして十七世紀の農業中心的なイングランドにおける独立自営農民をモデルとした共和主義は、一方で十八世紀アメリカの農本主義的イデオロギー（ジャクソニアン・デモクラシー）に引き継がれていき、他方でイングランドでは、後の大英帝国主義を支えることになる商業主義的社会への転換にともない、新たな変貌を遂げていった。十七世紀イングランド共和主義全般の輪郭を、同時代の社会史、政治史、知性史の文脈を掘り下げつつ描こうとする文脈史的研究も蓄積されつつある（Collinson [1990]；Scott [2000] など）が、「イングランド共和主義についての既存文献の最大の欠陥」は、（ウォーデンら少数を例外として）「宗教的次元を比

較的無視していることであ」って、今後必要なのは、革命急進派と共和主義との結合を強調することよりも、キリスト教的人文主義とプロテスタント宗教改革という十六世紀の二つの文脈が十七世紀共和主義に及ぼした影響についての研究であるという指摘もある（Scott［2004］, p. 6）。

（あつみ・けいいちろう／政治思想史）

注および文献リスト

（1）Hankins［2000a］, p. 7 note22 は、ガレンやウィットらによるイタリア語での近年の研究がバロン主義の枠を脱していないのに比して、市民的人文主義にかんするバロン・テーゼへの批判的検討が英語圏でむしろ進んでいるという。もちろん古典古代の思想史的影響史の研究における、ヴェントゥーリやモミリアーノといったイタリア歴史学・古典学の巨頭たちとその影響の存在は無視できないが、啓蒙や史学史の思想史にまで及ぶかれらの業績に立ち入ることは本稿の能力と範囲をこえている。

（2）この種のサーヴェイとして Hankins［2000a］; Pocock［1981］［2003b］; Scott［2004］, Introduction; 竹澤［2002a］［2002b］; 佐々木［1999］などに本稿全般にわたり依拠した。アメリカ革命を中心とした共和主義研究のサーヴェイとして Rodgers［1992］もある。

（3）邦語でのポーコック研究として田中［1998］や竹澤［2002c］を参照した。*Barbarism and Religion* を含めたポーコック研究の現在は、『思想』［2008］でも知れる。

（4）フィレンツェとは異なる「ヴェネツィアの神話」について Lane［1973］や Gilbert［1965］がある。

（5）「共和主義」形成以前のイングランドの人文主義と共和主義的思潮についての研究として Peltonen［1995］がある。

Armitage, David, Armand Himy, and Quentin Skinner, eds.［1995］ *Milton and Republicanism*. Cambridge U. P.

Baron, Hans［1955］*The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2vols. Princeton U. P.

Blitzer, Charles［1960］*An Immortal Commonwealth*. New Haven: Yale U. P.

Blythe, James［1992］*Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton U. P.

Cotton, James［1991］*James Harrington's Political Thought and its Context*. New York : Garland.

Bock, Gisela, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, eds.［1990］*Machiavelli and Republicanism*. Cambridge U. P.

Collinson, Patrick［1990］*De Republica Anglorum*. Cambridge U. P.

Cromartie, Alan［1998］"Harringtonian Virtue". *Historical Journal*, 41-4.

Davis, J. C.［1981］*Utopia and the Ideal Society*. Cambridge U. P.

Fink, Zera［1945］*The Classical Republicans*. Evanston : Northwestern U. P.

Fischer, Markus［2006］"Machiavelli's Rapacious Republicanism". Rahe, ed.［2006］.

Fukuda, Arihiro［1997］*Sovereignty and the Sword*. Oxford U. P.

Gelderen, Martin Van, and Quentin Skinner, eds.［2002］*Republicanism*, 2vols. Cambridge U. P.

Gilbert, Felix［1965］*Machiavelli and Guicciardini*. Princeton U. P.

Goldie, Mark［1987］"The Civil Religion of James Harrington". A. Pagden, ed.［1987］*The Languages of Political Theory in Early-Modern Euro-*

pe. Cambridge U. P.

Hankins, James［1995］"The 'Baron Thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni". *Journal of the History of Ideas*, 56-2.

——［2000a］"Introduction". Hankins, ed.［2000］.

——［2000b］"Rhetoric, history, and ideology". Hankins, ed.［2000］.

——, ed.［2000］*Renaissance Civic Humanism*. Cambridge U. P.

Hill, Christopher［1977］*Milton and the English Revolution*. London:Faber.

Hörnqvist, Mikael［2000］"The Two Myths of Renaissance Humanism". Hankins, ed.［2000］.

——［2004］*Machiavelli and Empire*. Cambridge U. P.

Houston, Alan［1991］*Algernon Sydney and the Republican Heritage in England and America*. Princeton U. P.

Judson, Margaret［1969］*The Political Thought of Sir Henry Vane, the Younger*. Philadelphia : The U. of Pennsylvania P.

Jurdjevic, Mark［2001］"Virtue, Commerce, and the Enduring Florentine Republican Moment". *Journal of the History of Ideas*, 62-4.

Lane, Frederick［1973］*Venice : A Maritime Republic*. Baltimore : Johns Hopkins U. P.

Najemy, John［2000］"Civic Humanism and Florentine Politics". Hankins, ed.［2000］.

Nelson, Eric［2004］*Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge U. P.

Peltonen, Markku［1995］*Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge U. P.

Pocock, John［1975］*The Machiavellian Moment*. Princeton U. P. 田中・奥田・森岡訳［2008］『マキアヴェリアン・モーメント』名古屋大学出版会。

——［1981］"Machiavellian Moment Revisited". *Journal of Modern History*, 53-1. 田中・奥田・森岡訳［2008］。

——［2003a］*Barbarism and Religion, vol. 3: The First Decline and Fall*. Cambridge U. P.

——［2003b］"Afterword". *The Machiavellian Moment,* 2nd ed. Princeton U. P. 田中・奥田・森岡訳［2008］。

Raab, Felix［1964］*The English Face of Machiavelli*. New York:Routledge.

Rahe, Paul［1994a］*Republics Ancient and Modern*, 3vols. Chapel Hill : The U. of North Carolina P.

——［1994b］"Antiquity Surpassed". Wooton, ed.［1994］.

——［2000］"Situating Machiavelli". Hankins, ed.［2000］.

——, ed.［2006］*Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Cambridge U. P.

Rodgers, Daniel［1992］"Republicanism". *The Journal of American History*, 79.

Scott, Jonathan［1988］*Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*. Cambridge U. P.

——［1991］*Algernon Sidney and Restoration crisis, 1677-1683*. Cambridge U. P.

——［1993］"The rapture of motion". Nicholas Phillipson and Quentin Skinner, eds.［1993］*Political discourse in early modern Britain*. Cambridge U. P.

——［2000］*England's troubles*. Cambridge U. P.

——［2004］*Commonwealth Principles*. Cambridge U. P.

Seigel, Jerrold［1966］"'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric?". *Past and Present*, 34.

Skinner, Quentin［1978］*The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1. Cambridge U. P.

—— [1998] *Liberty before Liberalism*. Cambridge U. P. 梅津訳 [2001]『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会。

Smith, Nigel [1995] "Popular republicanism in the 1650s". Armitage, Himy, and Skinner, eds. [1995].

Ullman, Berthold [1963] *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova : Editrice Antenore.

Viroli, Maurizio [1992] *From Politics to Reason of State.* Cambridge U. P.

Viti, Paolo [1992] *Leonardo Bruni e Firenze.* Roma : Bulzoni.

Von Maltzahn, Nicholas [1991] *Milton's History of Britain*. Oxford:Clarendon P.

Wooton, David, ed. [1994] *Republicanism, Liberty, and Commercial Society 1649-1776*. Palo Alto : Stanford U. P.

Worden, Blair [1978] "Introduction" Edmund Ludlow, *A Voyce From the Watch Tower Part Five 1660-1662*, A. B. Wordem, ed. [1978]. London : Royal Historical Society.

—— [1991] "English Republicanism". J. H. Burns, ed. [1991] *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge U. P.

—— [1994a] "Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656". Wooton, ed. [1994].

—— [1994b] "James Harrington and *The Commonwealth of Oceana*, 1656". Wooton, ed. [1994].

—— [1994c] "Harrington's *Oceana*". Wooton, ed. [1994].

Witt, Ronald [1983] *Hercules at the Crossroads*. Durham : Duke U. P.

Zuckert, Michael [1994] *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton U. P.

厚見恵一郎 [2007]『マキアヴェッリの払大的共和国』木鐸社。

小倉欣一編 [2004]『近世ヨーロッパの東と西』山川出版社。

鹿子生浩輝 [2007]「帝国と都市国家」『政治研究』第五四号。

佐々木武 [1999]「近世共和主義」『岩波講座世界歴史　主権国家と啓蒙』岩波書店。

竹澤祐丈 [2002a]「ポーコック以後のジェームズ・ハリントン研究（一）」『経済論叢』第一六九巻第三号。

—— [2002b]「ポーコック以後のジェームズ・ハリントン研究（二）」『経済論叢』第一六九巻第四号。

—— [2002c]「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」『経済論叢別冊　調査と研究』第二五号。

田中秀夫 [1998]『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房。

田中秀夫・山脇直司編 [2006]『共和主義の思想空間』名古屋大学出版会。

根占献一 [2005]『フィレンツェ共和国のヒューマニスト』創文社。

山岡龍一 [2007]「共和主義とリベラリズム」佐伯・松原編著 [2007]『共和主義ルネサンス』NTT出版。

『思想』[2008]「ジョン・G・A・ポーコックの仕事」第一〇〇七号、岩波書店。

特集　共和主義と現代——思想史的再考

〈論文〉

ルソーの共和主義理論

【その歴史的意義をめぐって】

川合清隆

一　ジュネーヴ市民ルソー

わが国の最近の共和主義研究において、ルソーの政治思想は共和主義の概念で総括されうるという認識はほとんど確定しているが、それも至極当然の事ではある。周知のように『学問芸術論』によって啓蒙の思想界にデビューしたとき、彼は「ジュネーヴ市民 citoyen」を名乗った。républicain というタームではなく、「市民」の肩書によって、私は共和主義者であると声明したのである。実際ルソーは、十六世紀初頭に司教君主を追放して成立した近世都市共和国ジュネーヴの正規の市（公）民であった。[1]『学問芸術論』で、自分は学芸を非難するのではない徳を称えるのだというとき、彼は共和主義の徳を、アテナイの文よりスパルタの武を称えるとき、彼は民兵でもある共和国市民の尚武の精神と愛国心とを語っているのである。ルソーの女性差別思想は現代フェミニズムによって厳しく論難されたが、彼の精神には男は戦場・女は家庭の役割分担がしみこんでいる。民兵制の共和国は兵役を務めない女性に市民の資格を認めない。その点でスイスは極めて保守的な国であった。ルソーの共和主義思想の母体としてジュネーヴ共和国は決定的な重要性を持っている。

ルソーの共和主義はさまざまな局面を含むが、本稿では『社会契約論』（以後『社契論』と略）で彼が構想した共和国の政体論に焦点を絞って論じていく。ルソー＝共和主義者という点

で見解は一致しているが、その国家構想の解釈については見解が一致するという状況とはほど遠い。というより、彼の政治思想ほど評価が対立するケースはまれであり、ルソーの共和主義とは何かという問題は、なお今日的意義を失っていない。二〇一二年にはルソー生誕三百周年を迎える。生誕地ジュネーヴでは、《友も敵も》一堂に会して、をモットーに国際的な学術集会が計画されている[2]。ルソーの政治思想はそれほど相反する評価にさらされてきた。二十世紀のなかほどでナチズムが荒れ狂いホロコーストの悪夢が出現した後、バートランド・ラッセルが、「ヒトラーはルソーの帰結、ルーズベルトやチャーチルはロックの帰結」と書いたことはあまりにも有名である。無論、《友》の側に立っている筆者は、ルソー非難は単に思想的立場の相違のみならず、彼の共和主義理論への誤解に基づく点が少なくないと考えている。

二　共和国と人民主権

ルソーは人民主権の国家を共和国 république と規定する。共和国の政体は人民主権（主権在民）でなければならない。しかも、ルソーの場合、国家が正当化されうるのは人民主権の共和国のみである。それがルソーの近代共和主義理論の要諦である。

このルソー流共和主義の根幹である人民主権を、社会契約理論によって導き出すため、彼は従来の社会契約説に大改造を加えたが、筆者の解釈ではその大改造は次の二点に絞られる。第一は契約行為の時点における多数決選挙の排除、第二は譲渡契約の様式をヘーゲルの言う「万人と万人との契約」[3]に改変したことである。

ホッブズでは、国家形成のため集合した人々は、「一人の人間あるいは一つの合議体」を「多数決」で選び、選ばれた者に「自発的に服従するという協定」を相互に結びながら、彼らに統治権を「譲渡」する。そうして、君主あるいは議会が主権者となる一方、残余の人民はその臣民となる[4]。ロックでは、「政府」を持とうとする人々は集まって「代表者」を選び、彼らに立法主権を譲渡する。そこから、つねに「多数者の意志」が決する民主的な議会主義が帰結する。それゆえ、ロックは多数決を「自然法」と見なし、「自然状態を去って協同体を結成した者は何人でも、彼らが社会を結成した目的に必要な一切の権力を、［…］協同体の単純多数に譲渡した」と解することになる[5]。

ホッブズでもロックでも、多数決が契約行為の時点ですでに機能している。ところが、ルソーによれば多数決は「約束の制度」であり、いまだ実定法の存在しない契約時に多数決選挙は機能しえない。その結果、ルソーの契約は、選出され

た君主や合議体と残余の人民との縦の契約ではなく、万人が万人と交わす水平な契約となる。統治権は他者に譲渡されず、相互に契約を交わす人民自体の掌中に留まり、自動的に人民主権が帰結する。人民は自ら立法する主権者となるとともに、自身の立法に服する臣民ともなる。このルソー流契約では、個人はいわば「自分自身と契約」するのであり、個人の権利は全的譲渡によっても他者に奪われることがなく、主権者となった人民＝国家によって全面的に保護されることになる。

かくして、ルソーの政体理論では、従来の主権者が一人か少数か多数かという区分は成り立たなくなり、区分原理が政府を構成する為政者の数に変換され、アリステレスからモンテスキューにいたる政体区分論の大転換が起こる。ルソーの国家学は、デモスの立法主権が確立したデモクラシーの国家のみを公共性を体現した真の国家＝共和国とみなす。主権在民のデモクラシーを絶対の要件とするルソーの共和主義は、したがって、民主主義と不可分であり、両概念はほとんど同義である。そうであれば、行政府（執行権）長官の地位に王が留まっていようとも、共和主義の実質に変わりはない。そこから、「君主政でも共和的である」[6]〔五・一四五〕というルソー独特の言説が結果する。この問題箇所について、中江兆民は『民約訳解』で、ラテン語のレス・プブリカに本来「共和」の意味はないので「自治の国」と訳すと断り、「民自ら律例を造為する権」を持つのであれば、政府に帝や王があっても、彼らは「皆一長吏の類たるに過ぎず」、その国家は原則的に共和国であるという的確な注解を加えた。[7] 象徴天皇制を擁する戦後の日本国は、ルソー理論に従えば、共和国と呼んでなんら差し支えない。[8] 国家と政府が概念的に分離され、人民の立法主権と政府の執行権とが峻別されれば、《君主政共和国》は理論的に成立する。

三　君主政共和国の歴史的意味

人民が立法主権を行使する国家のみをレピュブリックと規定する『社契論』は、自然権思想と社会契約説の系譜の延長上に出現したが、同時にジュネーヴ市民階級の人民主権の要求に合理的証明を与えた著作でもあった。『社契論』を弾圧したジュネーヴ政府に反駁して書いた『山からの手紙』で、ルソーは市民に向かって、『社契論』を読めば、「これこそジュネーヴ政府の歴史」〔八・三四六〕という感想を抱くでしょう、と問いかけている。

ミシェル・ロネやヘレナ・ローゼンブラットの研究[9]は、『社契論』がジュネーヴ共和国のブルジョワジーの闘争と結合されていることを実証した。ルソーの共和主義が、ローマ共和政を範型の一つとしていることに異論の余地はないが、カエ

サル時代に起源をもつ都市ジュネーヴの《近世共和政》[10]自体がローマ共和政を再現したような形で存在していた。ルソーの青年時代、元老院に相当するジュネーヴ市参事会と民会に相当する市民総会とは立法主権をめぐって熾烈な闘争を展開し、十八世紀末にフランス革命と連動してジュネーヴは人民主権の《近代共和国》へ移行する。

問題はルソーの君主政共和国の歴史的意味である。世界史において共和政は基本的に王を排除して成立した。ではルソーは、なぜ王を排除しない共和政を構想したのか。皇帝や王の存在とその処遇は、封建制国家から近代国民国家への移行過程で避けて通れない問題である。近代共和主義は主権在民の国民国家の実現を目指す思想であり、その実践である。共和国市民の権利の平等を実現するには、王や貴族など身分的な特権者は排除されなければならない。中江兆民は、『三酔人経綸問答』で、ルイ十六世をロベスピエールに対峙させ、次のように言わせている。「ルイ王は悠々と議会に赴き、王冠を脱ぎ、剣をはずし、ロベスピエール以下の人々に会釈して、顔色穏やかに微笑みつつ言うでしょう、『諸君、努力してください。私も平民の一人となって国のために尽くしましょう』。」[11]しかし、近代革命史において、このようなケースは皆無である。

ルソーの提起した君主政共和国は、主権在民のデモクラシーと自由・平等の公共善を実現すべき近代共和国への過渡的政体である。それは革命の内乱とそれに伴う流血の惨事を回避しようとする非暴力主義者ルソーの妥協策であり、急激な革命的変革ではなく可能な限りの中間段階を踏んだ漸進的改革を志向するルソーの政策態度の帰結である。

ルソーは、二十五歳（一七三七年）のとき、彼の政治的志向を決定する衝撃的事件に遭遇した。参事会の寡頭支配に対し武装蜂起したジュネーヴ市民は、政府軍と衝突し、市街戦で一〇名の死者を出した。そのとき、やがてモンテスキューの『法の精神』を出版するバリヨ書店の父と息子が、政府側と市民側に分かれ銃口を向け合う悲劇に見舞われた。事件当日、ジュネーヴに居合わせ、内乱を目撃したルソーは、自分は「決してどんな内乱にも加わるまい、行動でも言葉でも絶対に武器に訴える自由を支持すまい」〔一・二三九〕と誓ったと『告白』で語り、さらには、戦争で「泣きながら敵の血を流す」のはやむをえないとしても、同胞が殺し合うくらいなら、自由がなくてもかまわない、「奴隷」のままでいればよいとまで言い切っている。[12]この事件の衝撃は、青年ルソーの心にトラウマとして残った。このとき彼の非暴力主義、社会変革の手段としての革命を否認する態度が確立した。独立革命の場合を除いて、ルソーが革命を肯定する言説は存在しない。

四 《ルソー＝ジャコバン》とフランス共和国

「動乱が人民を滅ぼすことはありえても、革命が人民を再建することはありえない。鉄鎖が断ち切られたとたんに、人民はばらばらになりもはや存在しなくなる。そうなれば人民に必要なのは支配者であって解放者ではない。」〔五・一五一〕これが『社契論』の革命観である。それゆえ人民の「革命」が打ち立てる「新設の共和国には住みたくない」とルソーは「ジュネーヴ共和国への献辞」で明確に言い切っている〔四・一八〇—一〕。

これらの言説は、ルソーとフランス革命との関係を論じるうえで、通説となっている《ルソー＝ジャコバン》の定式と明らかに矛盾する。中江兆民は、『仏蘭西革命前二世紀事』（一八八六年）において、フランス革命を「大院劇」にたとえ、モンテスキュー、ヴォルテール、ルソーをこの大芝居のシナリオ作家に見立てた。前二者は「自由の義」に立脚する立憲君主政のシナリオを書いたのに対し、ルソーは「平等の理・民主の制」を確立した「契約国会」、すなわち、フランス共和国の成立を宣言した国民公会のシナリオ作家に位置づけている。[13] 兆民にしてすでにルソーをジャコバン主義のイデオローグと見なしている。兆民がフランスに着いたのは、普仏戦争後、パリ・コミューン動乱の硝煙いまだ消えやらぬ時であった。同じ頃、文芸批評の泰斗イポリット・テーヌは、戦争の敗北、相次ぐ革命と政体の変遷、無政府状態の混乱が打ち続くフランスの不幸の原因を捜し求め、それを「ジャコバンの征服」に見出した。テーヌによれば、少数の過激ジャコバンは、沈黙する国民を尻目に人民主権を振りかざし、フランスを乗っ取った。近代フランスの不幸の根源がそこにある。ルソーの『社契論』はジャコバンにその手法を教えた教科書である。「『社契論』は国王主権に代えて人民主権を置いた。しかし、後者の主権は前者のそれよりさらに絶対的である。ルソーがスパルタやローマをモデルに構築したデモクラシーの僧院の中では、個人は無、国家がすべてである。[14]」

『現代フランスの起源』（一八七六年）におけるテーヌの以上のような見地は、革命による共和国の定礎に始まる近代フランスの激動を回顧するとき、自由主義者が必ず逢着する《フランス革命問題》を前提に成り立っている。一七九一年憲法に帰結する立憲王政の自由主義的革命と、ルイ十六世のヴァレンヌ逃亡事件後パリ・コミューンの武装蜂起によって共和国が現実化し、ジロンド派の追放で出現する九三—四年のモンターニュ派独裁と恐怖政治、その別称としてのジャコバン主義、その全体主義的革命をどう評価するかの問題である。後者の革命と結びついて《ルソー＝ジャコバン》の固定観念

が成立している。後者の革命に否定的なテーヌの見地は、すでに十九世紀初頭にスタール夫人、コンスタン、シャトーブリアンなどロマン主義的自由主義者によって提起され、それは今日のフランソワ・フュレに代表される《歴史修正主義》の革命批判にまで引き継がれている。テーヌの見地はナチズムとスターリニズムの経験の後、《全体主義者ルソー》非難として再燃した。

『社契論』のフランス革命への影響に関する現代の研究の出発点は、ダニエル・モルネの『フランス革命の知的起源』（一九三三年）にある。モルネは、革命前の私家の蔵書目録五百通を調べたが、『社契論』を含む目録は僅か一通という予想外の事実を確認した。『社契論』の販売は王国で禁止され厳しく監視されたが、フランス革命時のルソー主義の絶大な影響とこの実証データとの落差はあまりに大きい。その後の研究はモルネへの挑戦であったが、基本的に革命以前に『社契論』の読まれることの少なかった事実に変わりはない。結局、ルソーの『社契論』とその人民主権論は、革命が始まり共和国が出現する過程で《革命家たち》によって評価され、活用された。『社契論』は、人民は主権者というその資格において不当な王政を打倒し共和国を定礎する権利を有することを立証するもの、ジャコバン革命を正当化する著作と見なされ、「ルソーは革命家であった」[15]と認定された。

筆者のルソー研究では、このような理解は、思想・理論の革命性と革命的実践を同一視することから生ずる誤解であるが、このような誤解は不可避であった。ルソーが『エミール』第三巻に書き込んだ、「危機的情況が、そして革命の世紀 le siècle des révolutions が近づいている」〔六・二五九〕、「ヨーロッパの大君主国がなお長く持続することは不可能だと思う」〔六・三七三〕、という不吉な予告は的中した。ルソーの用いる「革命」はすべて複数形である。単数形の革命観念はフランス革命の過程で成立する。ルソーは単数形の革命を考え、待望しているわけではない。フランスはやがて相次ぐ革命の激動に見舞われるだろうという予測を述べているにすぎない。ところが、彼は革命の《預言者》、共和国を定礎した《立法者》と見なされ、ルソー崇拝が生まれ、彼の胸像がジャコバン・クラブに鎮座することとなる。

周知のごとく、フランス革命の初期の事態は、シエイエスが『第三身分とは何か』に書いたシナリオどおりに進行した。シエイエスの答えはほとんどすべて、《国民 nation》概念で要約されている。第三身分とは、フランスという国を実力で動かしている国民のことである。国民は特権身分の支配から自立するために、代表者を選び国民議会を起こし、憲法を作らなければならない。そのような政治的権利を行使するために、国民は国民であるという自然法の資格以外にいかなる実定法

の承認も必要としない。かくして、フランス革命は、立憲君主政の《九一年憲法》を成立させ、国民主権を宣言した。しかし、九一年憲法の寿命は短かった。九二年八月一〇日のパリ・コミューンの蜂起によって王権が停止され、共和国が出現すると国民公会は九三年憲法を作成した。この新憲法では『社契論』の思想と理論が活用され、《国民主権》は《人民主権》の規定に変わった。そこから、『社契論』の人民主権論は九三年の憲法体制として現実化したと見なされ、《ルソー＝ジャコバン》の定式が成立する。

しかしながら、筆者はこのような見解は『社契論』の一面的理解の結果であり、歴史が不可避的に生み出す俗説の一種と見なしている。九一年憲法は国王を最高行政官に格下げし、停止的拒否権は認めたものの基本的に国王から立法権を奪い、国民議会の立法主権を確立した。その時点で、先に述べたルソーが過渡期の妥協策として提起した《君主政共和国》が実質的に成立した。さらに、九一年の国民主権と九三年の人民主権とには、明らかにイデオロギー的差異がある。前者は、国王を「フランスの王」から「フランス人の王」に規定しなおし、王を国民概念に包摂して成り立っているが、後者の人民主権では王の身体を物理的に抹消した共和国の主権者として人民が位置づけられている。しかし、ルソーの用いる人民主権にはこのようなイデオロギー的色彩はない。ルソーの人民 peuple は、シエイエスの国民 nation 同様、政治的権利の淵源を表す法的カテゴリーであるが、ルソーは人民を国民より先鋭化した特殊なカテゴリーとして用いているわけではない。ルソーにとって人民と国民は基本的に人口規模の違いを表現しているにすぎず、都市国家ジュネーヴの住民は人民であり、ポーランドのような広大な領域の住民は国民である。

シエイエスの《ナシオン》概念には、二五〇〇万人を擁するフランス国民は、一握りの特権身分など無視し、主権者の地位に就かねばならないという威嚇的響きがこもっている。それに対しルソーは征服を必要としない自足的な小国家主義を採っている。ジロンド派がモンターニュ派との抗争に敗れ議会から追放されたとき、共和国は《連邦主義者》の反乱によって大混乱に陥った。共和国軍は、ヴァンデの鎮圧が象徴する血みどろの武力制圧によって「一にして不可分の共和国」とその中央集権体制を維持した。この時点ですでに、革命フランスに膨張主義的ナショナリズムが生まれているが、小国の連邦主義を志向するルソーはこの種の大共和国のあり方を承認しないだろう。

ルソーの非暴力主義と内乱への嫌悪感を鑑みれば、かりにルソーがフランス革命を生きたとして、彼自身がジャコバンとして振舞いえたと想定することは不可能である。武装蜂起によって共和政を実現しても、新制度は人民の習俗に適応し

なければ長続きしない。相次ぐ混乱の中で人民はやがてナポレオンのごとき「支配者」の手に落ちる。まさに、革命フランスは王政・共和政・帝政という古代ローマ史の変遷を反復し、第三共和政が定着するまでに七回の政変を繰り返した。ルソーの否定的革命観は近代フランスの激動を見事に予測したが、ルソー自身は革命家でもジャコバンでもない。しかし、中心問題は『社契論』の人民主権の共和国では「個人は無、国家がすべて」なのか、ルソーは個人の自由を否定する全体主義国家を構想したという見解は正しいか否かである。

五　共和国の自由と平等

ルソーの自由論の核心は自由意志論にある。人間はその意志において自由な行為者である。自然状態の人間は、自己決定の自由を享受し、いかなる他人の意志にも依存しない。この自由において万人は平等である。しかも、ルソーの自由意志は、デカルト的二元論に基礎を置く精神性によって肉体の衝動に対して自律性を持つものとして定位されている。

ルソーが『社契論』の国家学を構想するにあたり、長年思索しついに解決しえたと自負する問題――それは人々が自然状態の自由を放棄し、法の拘束の下に生きてなお「以前と同じように自由」でありうる契約国家を構想することであった。その回答が、万人と万人との契約であり、人民が立法主権を握る国家であり、立法を人民の一般意志の決定とする定義である。そうであれば、法に服従することは自分の意志に従うに等しく、意志の疎外は起こらない。かくして、個人の意志はいかにして人民の一般意志となるかという、『社契論』研究の永遠のテーマにわれわれは遭遇する。

アーレントは、ルソーの一般意志をジャコバンの領袖ロベスピエールの「人民の一つの意志」に関係づけ、次のように解釈している。「意志は、もしそれが機能するとすれば、実際一つでなければならない。[…] 一般意志というこの人民の意志の顕著な特質は、その完全一致にあった。ロベスピエールが絶えず世論について語ったとき、その意味もまた一般意志のこの完全一致にあった。彼は多くの人が公に同意する意見というものを考えていなかった。」[16] タルモンの見解も基本的に同じである。「直接的で不可分な民主政原理と完全一致の要請を基礎にして、多くの国民選挙の歴史が示したような独裁が生まれ出る。もし全員一致が要請されているのであれば、その実現のために脅迫や選挙トリックや署名集めに奔走する活動家によって組織される人民の衝動的行動、デモ、暴力的告発運動などが巧みに使われる。これこそ、ジャコバン、そして革命的蜂起の日々に人民署名や、人民の直接的意志表明をその他さまざまな方法で組織した者たちが、ルソーの考えと

見なしたところのことである。[17]」以上の引用文には、フランス革命で繰り返されたサン＝キュロットの暴力的蜂起による政権奪取に始まり、ボリシェヴィキ革命からナチスの独裁政権の樹立にいたる革命的制圧の歴史と手法が、《ルソー＝ジャコバン》の定式に要約されている。

ところが、このような手法は『社契論』のどこにも見出されない。それどころか、ルソーは正反対のことを述べている。まず、「意志が一般的であるためには、それが全員一致であることは必ずしも必要ではないが、全員の投票が数に入れられなければならない。」〔五・一三三〕さらに、人民集会に参加し、討議し、投票し、意志表明する市民は、事前に署名を集め「打ち合わせて」集会に出ることも、「徒党」を組むことも認められない。「一般意志が十分に表明されるためには、各市民が自分の立場でしか意見を述べないようにしなければならない。」党派ができれば、党派の数しか意志が存在しなくなる。個別意志の数が少なくなれば、賛否の「プラス・マイナスが相殺され、その差の総計として一般意志が残る」という、人民集会における立法プロセスが妨げられる〔五・一三五〕。

個人を核にした公共の討議から帰結するルソーの一般意志は、さらに、ヘーゲルが指摘したように、[18]多数決デモクラシーの欠陥を克服する画期的な概念ですらある。単純多数決では少数者の意志は否定され、少数者は多数者の意志に拘束され自分の意志に服するという自己決定の自由を享受できない。したがって、「プラス・マイナスが相殺され」という表現は、多数者の意志の強度が少数者の反対意志の割合だけ減殺され、双方の意志が総合され、《合意》が成立して法とならなければならないことを意味している。ルソーの人民集会は、その名が喚起するイメージとは異なり、実行不可能なほど理想的な討議デモクラシーの自由な場として設定されている。『社契論』において「個人は無」とか、一般意志は意見交換による合意形成のプロセスを排除するというような解釈は、《ルソー＝ジャコバン》の先入観に妨げられ、『社契論』を正確に読まない結果にすぎない。

六　代議制批判

今日、代議制民主主義はデモクラシーの代名詞である。フランス啓蒙において、英国はその議会政治によって自由と民主主義の先進国と見なされ、フィロゾーフはこぞって英国政体を賞賛した。ヴォルテール、モンテスキューは言うに及ばず、百科全書派も『百科全書』の「代議制」で、「執行権は君主に属し、立法権は君主と議会によって共有されている」英国を賞賛してやまない。[19]「東洋のルソー」兆民ですら、「仏国の共和政治の如きもこれを英国立君政体に比するときは、共

和主義の実、果たしていずれにありとなさんか」と問いかけ、英国の「君民共治」をフランス共和政以上に評価している。[20]

ところが、ルソーは英国政体に辛らつきわまる批判を浴びせた。「イギリス人は自ら自由だと考えているが、大間違いである。」彼らが自由なのは投票所にいる間だけであり、「選挙が終われば奴隷」となる。ルソーは代議制を認めない。「人民が自分自身で承認しなかった法律はすべて無効であり、決して法律ではない」〔五・二〇三〕。なぜなら、「意志は代表されえない。意志は同じものか別のものかであり、中間はない」からである。他方、モンテスキューは書いている。「自由な国家では本来は人民全体が立法権を持つべきであろう。〔…〕しかし、そのようなことは大国家では不可能であるし、小国家でも不便を免れない。」結局、「人民は代表者を選ぶためにのみ統治に参加すればよい。」[21]これが代議制をよしとする見解の要約であろう。ドゥラテは、ルソーの代議制批判に違和感を覚え、彼が批判するのは買収が横行した改革以前の代議制であり、現今の進歩した代議制には適合しないと解している。確かに、ルソーは、ポーランドのような大国では「立法権は直接姿を表すことができないので、代表を通じて行動するしかない」ことを認め、代議士には選挙民の訓令に従って活動する「命令的委任制」を適用することを提案している。そこからドゥラテは、『社契論』の厳格主義は『ポーランド統治論』ではより現実的な妥協策に変わり、ルソーは「代議制を遠ざける代わりに、改革することで満足した」と解釈している。[22]

しかし、「意志は代表されえない」というルソーの言説は決定的である。このルソーの意志（主意）主義の論法では、議会立法は正式には法ではない。ルソーを意識したヒュームの、立法議会を一万人の多数で構成するという理想共和国の改革案も、[23]所詮量的な改革であり、ルソーの意志主義的批判に耐ええない。ドゥラテの解釈するように、もしルソーが代議制に妥協しているとしたら、個人の自由意志の契約を基礎に組み立てられている『社契論』の全体系が崩れ、人民主権自体が成り立たなくなる。ドゥラテの解釈には、ルソーにおける理論と実践の関係性の問題が伏在している。ルソーはラディカルに思考し究極の理論を提起したが、その理論が直ちに実態化しうるとも、革命的に実体化させるべきものとも考えていない。政策は現状にあった可能なものから出発し漸進的に理想へ接近していけばよい。それがジャコバン主義とは異なる本来のルソー主義である。

七　展　望

では、人民集会を立法機関とする都市国家型のルソー流直接民主制は、近代の大規模国家にはもはや通用しないのか。

ルソーの直接民主制の本質に合致した応用形態は、第一にレファレンダムである。十八世紀末、ジュネーヴ共和国で革命により人民主権の憲法とともに議会が成立したとき、議会が法を提案し人民投票で裁可することとなった（先述のフランスの九三年憲法も類似の方式を採用した）。一八四八年に今日の原型をなすスイス連邦共和国が誕生した後も、連邦議会が提案し、国民が採決するシステムは持続している。その立法過程は複雑であるが、議会提案はレファレンダムによってしばしば否決され、否決された側は修正し再提案する。議会内多数派による強行採決など不可能なこの時間のかかる、行ったり来たりのプロセスは「プラス・マイナスが相殺される」過程であり、その過程で「合意民主主義」が機能する。[24] 各市民は理性的に判断し、法は一般意志に接近していく。

ルソー型デモクラシーの予想外の可能性が大国家に出現したもう一つの例は、ソヴィエト・システムである。革命的状況の中で、ソヴィエト・ネットワークが労働者の自発性において形成されたとき、人民集会を立法機関とする直接民主制の機構がロシアという大国家に出現した。レーニンは、ソヴィエト議会はブルジョワ議会より百倍も民主的であると自負したが、ソヴィエトが真に自由な討議デモクラシーの場となり、党の団体意志ではなく人民の一般意志を立法化する機関として機能していたら、ソヴィエト国家は確かに史上初の《人民民主主義》国家となったであろう。現実のソヴィエト・システムは人民政府の政策を上から実行していくための命令的行政機関としてしか機能しなかった。

いずれにしろ、ロシアに真の《人民民主主義共和国》が実現する条件はなかった。ロシアの労・農・兵には《党の指導》が独裁的支配に転じるのを妨げうる主体的条件は成熟していなかった。ルソー型デモクラシーの成否は、第一に人民の知的・道徳的・政治的成熟度にかかっている。古代以来、デモクラシーは理想ではあっても、容易に衆愚政に堕し独裁者の登場を招くがゆえに、維持・継続の難しい政体と見なされてきた。ルソーもこの見地を共有している。同時代において『社契論』のデモクラシーに耐えうるとルソーが想定した人民は、教養豊かな都市ジュネーヴの人民だけである。その他の国の民衆の成熟度を勘案すれば、『社契論』の理論を直接持ち込むことなど不可能であり、それゆえポーランドでは「命令的委任」の代議制でよしとしたのである。

ルソーの純粋デモクラシー理論から見れば、人民に代表者の選出権しか認めない代議制は貴族的エリート政治の一種であり、擬似民主主義にすぎない。『社契論』から二世紀半を経た現代でも、成熟した政治的判断を人民大衆に期待することは無理であり、人民は投票所で代表者の名前を書くだけでよいとする判断がなお支配的であろう。しかし、今日先進国を

自負する諸国家において、教育の普及による市民的教養の前進、消費者として均質化され階級政党から離反する無党派市民の増大は、国民自身が直接《立法者》として振舞う要件をますます完備していく。去年、わが国で強行採決された国民投票法は、憲法九条問題を別にすれば、日本のデモクラシーの歴史において画期的意味を持つ。日本国民は歴史上初めて、投票所で他人の名前を書くのではなく、自分の意志と意見を表明するのである。

カントは、「敢えて知るべし」を啓蒙の精神の標語とし、民衆が宗教の後見から自立し、自らの悟性で判断する大人とならなければならないと説いたが、現代の人民は遅かれ早かれ後見的代議制から脱却し、真の主権者となっていくだろう。そのとき、《近代》批判を前提に構想されたルソー型デモクラシーとその一般意志は、欲望の体系としての市民社会の衝動性に打ち克つ相互批判的・集合的理性の別名となるだろう。ルソー流共和主義の究極のメッセージがここにある。

（かわい・きよたか／啓蒙思想研究）

＊本稿の論旨の大半は、拙著『ルソーとジュネーヴ共和国――人民主権論の成立』（名古屋大学出版会）で既に披瀝したものである。紙数の都合上、引用文の脚注をかなり省略した。説明不足の補いに参照いただければ幸甚である。

注

（1）ただし、ルソーが正規の市民権を持っていたのは、カトリックから新教に再改宗した一七五四年から政府の弾圧に抗議して市民権を放棄した一七六三年までである。

（2）筆者が出席した二〇〇七年六月末のフランス・リヨン大学での北アメリカ・ルソー学会に、ルソー生誕三百年記念行事の専従担当官が来賓し、趣意説明があった。

（3）ヘーゲル『法の哲学』、藤野・赤澤訳、中央公論社、一九七二年、二七六―七頁。

（4）ホッブズ『リヴァイアサン』、水田・田中訳、河出書房新社、一九七七年、一一五頁。

（5）ロック『市民政府論』、鵜飼信成訳、岩波文庫、一九八一年、一〇一頁。

（6）ルソーのテキストの引用は、白水社刊『ルソー全集』（全十四巻、一九七九―八一年）を用い、その巻数と頁数のみを本文中に〔巻数・頁数〕の形で指示する。以下同様。

（7）『民約訳解』、『中江兆民全集一』所収、岩波書店、一九八三年、一九七頁。

（8）小林正弥は同趣旨の見解を表明している。田中・山脇編『共和主義の思想空間』、名古屋大学出版会、二〇〇五年、五一七頁参照。

（9）M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau Ecrivain Politique*, Grenoble, A. C. E. R., 1971. Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge U. P., 1997.

（10）近世共和政の多様な実態を描き出した小倉欣一編『近世ヨーロッパの東と西――共和政の理念と現実』（山川出版社、二〇〇四年）から多くを教えられた。

（11）『三酔人経綸問答』、岩波文庫、一九六五年、十八頁。

(12) Cf., J. S. Spink, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, 1934, p. 33.

(13) 『仏蘭西革命前二世紀事』『中江兆民全集八』所収、前掲書、一七三頁。

(14) Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, tome I, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 183.

(15) 一七九四年四月十五日のサン＝ジュストの議会報告。Cf., N. -B. Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 45.

(16) アーレント『革命について』、志水速雄訳、ちくま文庫、一九九五年、一一四—五頁。

(17) J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, first published in 1952, Boulder and London, Westview Press, 1985, p. 46.

(18) ヘーゲル『歴史哲学講義　上』、長谷川宏訳、岩波文庫、一九九四年、七九頁参照。

(19) Diderot, *Représentents*, *Œuvres politiques*, textes établis par Paul Vernière, Paris, Classique Garnier, 1963, pp. 41-2.

(20) 松永昌三編『中江兆民評論集』、岩波文庫、一九九三年、二二頁。

(21) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1964, p. 587-8.

(22) ドゥラテ『ルソーとその時代の政治学』、西嶋法友訳、九州大学出版会、一九八六年、二五九—六一頁。

(23) 坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代」、佐伯・松原編『共和主義ルネサンス』、ＮＴＴ出版、二〇〇七年、一八〇頁、参照。

(24) 森田安一の近著『スイス』（河出書房新社、二〇〇七年）の「一致しないことに一致するスイス政治」は現状の簡潔な解説である。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈論文〉

拡散と融解のなかの「家族的類似性」

【ポーコック以後の共和主義思想史研究　一九七五―二〇〇七】

犬塚　元

一　共和主義と人文主義

十六世紀フィレンツェを出発したのち、十七世紀イングランドで再給油して、十八世紀にアメリカをめざす、ほとんど停車しない国際急行便。J・ポーコックが『マキァヴェリアン・モーメント』（一九七五）に描いた共和主義の思想史は、シニカルに語れば、このようなトンネル史である。[1] このうち、イタリアを出発したのち、つまり十七・十八世紀の北大西洋圏を中心とする共和主義について、近年の研究動向を整理することが本論のテーマである。『マキァヴェリアン・モーメント』が触媒となって生まれた、いまだ増殖する膨大な研究を概観することが目的である。[2]

ポーコックは、共和主義と政治的人文主義（civic humanism）を互換的に用いる。H・バロンが政治的人文主義と呼んだ、政治参加を称揚するルネサンス・フィレンツェの新しい人文主義こそを、ポーコックは共和主義の出発点とみなすからである。もとより、ここでいうヒューマニズムとは、人類愛や人間中心主義でなく、古代ギリシア・ローマの古典文献の研究を重視する人文主義のことであり、政治的人文主義とは、単に書斎で古典に親しむばかりでなく、ローマやスパルタといった古代共和国に範を求めて積極的に政治参加することを掲げる人文主義である。では、人文主義たる共和主義が依拠した古典とは何か。ポーコックの解答は、アリストテレスの

『政治学』であった。人間は政治的動物であり、政治に参与する活動的生においてこそ自己実現できる、というアリストテレスの政治学こそが共和主義の知的源泉である。ポーコックは、こうした政治思想が徳という概念に結実したと理解し、「徳の言語」を追跡するという手法で共和主義の系譜を辿る。[3]

共和主義の知的源泉をどこに求めるか。ポーコック以後の研究における第一の対立点はこれであった。最大の批判者は、ケンブリッジ学派のもうひとりの中心、Q・スキナーである。彼の『近代政治思想の基礎』（一九七八）は、アリストテレスでなくキケロ、古代ギリシアでなく古代ローマに解答を求める。スキナーは、十五世紀フィレンツェの政治危機に政治的人文主義の出現を見出したバロンを批判して、十二世紀後半から十四世紀のプレ人文主義期にキケロやセネカなどを手掛かりに進展したレトリックの伝統に注目する。都市の自由を擁護して共和政の卓越を説く政治的言説は、この伝統のなかに生まれ、これが十五世紀のブルーニや十六世紀のマキアヴェリに連続する、つまりルネサンスの共和主義はアリストテレス再発見の産物ではない、というのが彼の見取り図である。[4]

スキナーはこの解釈を二つの方向に発展させる。第一に彼は、古代ローマの思想という知的源泉をますます強調し、レトリックに加えてローマ法に注目する。第二に彼は、共和主義の中核概念を徳ではなく自由に求める。しかもその自由の本質とは、政治参加の自由（I・バーリンのいう積極的自由）ではなく、生命や財産の保全のための消極的自由である。すなわち、共和主義が政治参加を称揚したにせよ、参加自体が自己目的だったのではなく、あくまで消極的自由を維持する手段にすぎなかった（それゆえ法学や哲学とは親和的であった）、というのである。こうした理解の延長上に、十七世紀イングランドを扱う『自由主義に先立つ自由』（一九九八）が結実する。ここに至ってスキナーは共和主義を自由概念によって組み換えて、共和主義という分析枠組みを廃棄し、「自由をめぐるネオ・ローマ的理論」を登場させる。共和主義者と呼ばれてきた十七世紀の思想家は、王の存在を容認するか否かという政体論の次元では意見が一致せず、むしろ自由をめぐる理解において共通する。ローマ法に由来する自由論を共有した彼らは、ホッブズとは対照的に、干渉のみならずあらゆる依存の状態を自由の障害とみなす。つまり、自由を隷属の対抗概念として理解することこそ、共和主義（と呼ばれてきた思想）の特徴である、というのである。[5]

ところが更なる反転もある。E・ネルソン『共和主義思想におけるギリシア的伝統』（二〇〇四）は、再び古代ギリシアに知的源泉を求める。彼は、古代ギリシアとローマの思想的相違を強調したうえで、ローマ的伝統とは区別されるギリシア的伝統を探る。古代ギリシア人にとって正義とは、各人に

各人のものを与えることではなく、合理的秩序をもたらす調和のことであり、調和を乱す不均衡を防ぐこと、すなわち農地法による財産の規制こそがギリシア的伝統の核である（ローマはむしろ富裕層を共和国の支柱とした）。こうしてネルソンは私有財産の平準化や廃止という議論に着目して、モア、マキアヴェリ、ハリントンからアメリカ建国者に至る共和主義の一潮流を描く。つまり、このスキナーの教え子が重視したのは、アリストテレスでもキケロでもなく、プラトンの影響であった。[6]

二　空間的・時間的な拡散

とはいえ、これらの解釈は共和主義を人文主義の延長上にとらえ、古代ギリシア・ローマ思想の影響を重視する、という点では一致する。ところが、古代思想との関連をもっぱら重視する理解には、次第に疑問が投ぜられていく。第二の対立点である。共和主義を理解するにあたり、ここに、それとは別のヨーロッパの知的淵源、つまりは中世立憲主義とキリスト教が呼び起こされる。『マキアヴェリアン・モーメント』がまず第一部で時間意識に着目して導いた、共和主義、伝統主義、キリスト教の区分が相対化されていくのである。

欧州科学財団のプロジェクト研究の成果である『共和主義』（二〇〇二）には、こうした研究動向が明らかである。オランダ、ポーランド、ドイツ、スペイン、フランスなど、初期近代ヨーロッパにおける共和主義の広がりを跡づけたこの論文集は、つまりは、ポーコックのトンネル史的理解に対して、共和主義の系譜を空間的にも時間的にも拡張し、「ヨーロッパの共有遺産」として理解する試みである。ここで共和主義は、時代や地域に応じて様々な形態をとると想定され、既存の王政の改革や権力抑制をめざす思想というほどの緩やかな意味で理解される。こうして共和主義は、中世立憲主義、古来の国制論、混合政体論、モナルコマキの暴君放伐論・抵抗権論、顧問官の思想、自然法学などが織りなす、初期近代ヨーロッパの政治思想の網の目のなかに組み込まれ、それらと重なり合う。[7]

この論文集の第一巻が「初期近代ヨーロッパにおける共和主義と立憲主義」と銘打つように、こうした研究動向において第一に注目すべきは、立憲主義との関連をめぐる理解である。この文脈でまずとりあげるべきは、M・ペルトネンの『イングランド政治思想における古典的人文主義と共和主義』（一九九五）であろう。彼は、ポーコックがイングランド共和主義の出発点を十七世紀半ばの王政廃止後、特にハリントンによるマキアヴェリ受容に求めたことを批判して、系譜をそれ以前に拡張する。テューダー期・前期ステュアート期の膨大

な史料を渉猟したペルトネンは、そこに、キケロ『義務論』の広汎な影響力とともに、共和主義の思想系譜を読みとる。軍や地方の行政・司法職における政治参加、徳にもとづく貴族政、といった理念とともに彼が発見したのは、混合政体の理念であった[8]。

重要なのは、「君主政的な共和国」というP・コリンソンの先駆的な観点を継承して[9]、共和主義は王政社会とも両立する、という理解がここに明確に提示されたことである。それゆえ、共和主義を厳格に定義してあくまでも王のいない政体の設立をめざす思想とするB・ウォーデンは、イングランド共和主義の始まりをチャールズ処刑後に求めて、ペルトネンを批判した[10]。これに対してペルトネンの理解では、共和主義と王のいる政体は、混合政体論を媒介項にして結びついている。ポリュビオスがローマ共和政を描くために創出した、王政・貴族政・民主政の三要素からなる混合政体という観念は、王の存在を必ずしも否定しない。ペルトネンの研究は、それが初期近代の王政社会で読み替えられて、身分制議会や基本法が王権を抑制する、制限王政の理念として援用されたことを示す。ここから導かれるのは、共和主義が中世立憲主義や古来の国制論と重なりあう思想史の見取り図である。M・ゴールディはこの共和主義を「サクソン共和主義」と呼ぶ[11]。

共和主義を緩やかにとらえて、王のいない政体をめざす政治プログラムとの結びつきをほどいたペルトネンの研究は、内乱期以前の文芸作品のうちに共和主義思想を探る、という研究潮流にも刺激を与えた。代表はA・ハドフィールドの『シェイクスピアと共和主義』(二〇〇五)である。共和主義は政治的のみならず文芸的現象である、と主張する彼は、ウォーデンの理解の狭さを批判し、古代ローマ史をめぐる言及——なかでも共和政ローマの成立と終焉をめぐる二人のブルータスの物語——を手掛かりに、文芸的現象としての共和主義を解明する[12]。ペルトネンとハドフィールドの成果は、スキナーやJ・サマヴィルらとの論文集『初期近代イングランドの君主政的な共和国』(二〇〇七)にも結実している[13]。

さて、共和主義の系譜を時間的・空間的に拡張した研究動向において第二に注目すべきは、キリスト教との関連をめぐる理解である。『マキァヴェリアン・モーメント』は共和主義をあくまで世俗の思想と位置づけたが、宗教内乱期の暴君放伐論や抵抗権論との関連やキケロ『義務論』の受容過程を解明するなかでは、聖俗の思想が融合して区別しがたいことが意識され、キリスト教が共和主義に及ぼした影響に関心が寄せられていくようになる。古典よりも聖書を手に携えて、旧約聖書の古代イスラエルに範例を求めた共和主義が存在した、という解釈はその一例である[14]。近年はこのテーマに注目するネルソンによれば、王の存在を認めない「排他主義的」な共

和主義が十七世紀半ばのイングランドに登場したのは、旧約聖書サムエル記上・第八章を王権神授の物語ではなく、神の支配を王政が簒奪した物語として読み直したユダヤ律法学の影響を受けたがゆえ、である。[15]

十七世紀イングランドの共和主義を扱うJ・スコットの近著『コモンウエルスの原理』（二〇〇四）も宗教的次元を強調する研究である。スコットによれば、共和主義は「徳の言語」（ポーコック）、自由理論（スキナー）、あるいは混合政体論（Z・フィンク、福田有広）[16]からは理解できない。共和主義は言語ではなくプログラム、それも政治のみならず、社会・経済や宗教にわたる改革のプログラムなのである。それは、自己抑制を称揚するプラトン主義的・キリスト教的な道徳理論にもとづいて、神・理性・法への服従を説き、習俗の改革に傾注した。こうしたスコットの解釈は、ハリントンをイングランド共和主義の例外的存在とみなす理解と連動している。[17]

三　共和主義と自由主義

ポーコックの描いた共和主義は、十八世紀にはアメリカをめざす。アメリカ独立革命を支えた思想は、英国の政権批判派（カントリ派）から継承した共和主義であり、ロックの自由主義政治思想ではなかった、というのである。[18]「徳の言語」にもとづく共和主義と、「権利の言語」にもとづく自由主義との関連が、第三の対立点である。

『マキァヴェリアン・モーメント』はアメリカ史研究の文脈に取り込まれていく。アメリカ独立革命をルネサンス以来の壮大な思想史のなかに組み込み、それをルネサンスの最終局面として位置づけるポーコックの解釈は、独立革命における共和主義の影響を強調したC・ロビンズ、B・ベイリン、G・ウッドの解釈を補強するものだったからである。ここに、自由主義か共和主義か、個人の権利か徳かという歴史論争が高揚し、ついには、共和主義パラダイムは自由主義パラダイムに置き換わった、とさえも論じられた。T・クーンが科学史に観察したように、分析や説明の枠組みは、解釈上の必要に応じて突如転換する。つまり、独立革命研究ではまず最初に、経済的利益の対立に着目して、憲法起草者の反民主的動機を暴いた革新主義パラダイム（C・ビアード）が支配的だったが、次に、ロックの自由主義がもたらした国民的コンセンサスを強調する自由主義パラダイム（L・ハーツ）に代わり、さらに第三の共和主義パラダイムに移行した、というのである。[19]

ところが、その後の研究史は、クーンのパラダイム論の適用が適切でないことを示した。共和主義的解釈が支配的になったのではなく、複数の思想的伝統の併存・混在を説く多元的な理解がむしろ有力になったのである。共和主義的解釈に対

して、J・アプルビーやI・クラムニックの「ネオ・ロック的」解釈は、共和主義を自由主義の一変種と位置づけることによって自由主義的解釈を刷新したが、[20]同時に、スコットランド啓蒙やコモンロー思想、あるいはネイティヴ・アメリカンらの思想が及ぼした影響も指摘されていく。そもそも建国期の人々は、今日の歴史解釈の枠組みを共有していたわけではなく、雑多な思想的伝統が混在するなかでそれぞれ取捨選択や接合をなしていた、というのである。[21]

共和主義研究という観点からみれば、これは自由主義と共和主義の境界線の融解を意味した。徳や公共善は自由主義的に理解されていた、という「ネオ・ロック的」解釈はその一例である。さらには、ネオ・ロック派と連帯して共和主義的解釈を批判したシュトラウス学派も、古代政治思想と近代政治思想の断絶を強調する独自の立場から、自由主義と共和主義の親和性を指摘した。代表はP・ラーエの『共和国、古代と近代』（一九九二）である。彼によれば、建国期の共和主義は古典的共和主義とは全く異なる。それは個人の権利や利益を出発点とする悪しき近代の政治思想であり、自由主義とは同根なのである。[22]

こうした融解の傾向は、大西洋の対岸、十八世紀の英国をめぐる研究動向にも共通する。ハリントン以後の英国共和主義をめぐるポーコックの物語は、それが十八世紀に強敵に遭遇して次第に駆逐されていく、という筋書きであった。カントリ派の政治論のうちに「徳の言語」を見出したポーコックは、コート派とカントリ派の対立を、商業社会擁護派と共和主義の思想対立として読み替える。徳の腐敗を危惧するゴードンやボリングブルックら共和主義者は、新しく出現した商業社会を批判する。これに対して、商業社会に積極的な意義を見出したヒュームやスミスなどの近代派は、徳に代わって洗練や習俗の概念を用いることを通じて、自律的人格の理念を退け、社交や商業のネットワークに組み込まれた社会的人格を称揚した、というのがその解釈であった。この影響のもと、十八世紀英国思想は「富と徳」の対立構図、つまりは一方に自由主義・自然法思想・文明社会論・経済学、他方に共和主義をおく二者択一的な構図のなかで理解されていった。[23]

ところがその後の研究は、アメリカの場合と同じように、共和主義と自由主義の区分を相対化していく。その傾向は、アメリカの共和主義的解釈が独立革命の思想的淵源を求めた、カントリ派の思想をめぐる解釈に顕著である。S・バートの『転換させられた徳』（一九九二）を筆頭とする多くの研究は、ゴードンとトレンチャードの『カトーの手紙』に、共和主義と自由主義の融合、ないしは自由主義化した共和主義の生誕を見ている。[24]

そのうえ今日では、十八世紀英国思想史研究はますます複

雑化し、共和主義の位置づけも含めて、その全体像を描くのは困難になりつつある。「共和主義的母性」や「南部共和主義」という観点を生んだアメリカ史研究と同じように、ジェンダー、帝国、人種といったテーマに着目した研究が共和主義理解を多様化しているばかりではない。[25] 他の思想系譜をめぐる研究の進展が、共和主義をめぐる思想の見取り図をも複雑にしているのである。

例えば第一に、自然法思想の再解釈が共和主義の再考を迫っている。近代自然法をめぐっては、これまで、グロティウスの後継を自任したプーフェンドルフらの系譜理解を援用して、グロティウスに新しい自然法思想の誕生を見出したうえで、この系譜の延長上にスコットランド啓蒙を位置づけ、自由主義や経済学をこの伝統の嫡子とみなす理解が一般的であった。そしてこの思想系譜は、共和主義やルネサンス人文主義との対抗関係に置かれる。R・タック『自然権理論』（一九七九）は、近代自然法思想をルネサンスに対する批判潮流と位置づけて、その淵源を中世スコラ哲学に求めた。この図式は強調点こそ違うが、ポーコックの理解と親和的であった。ところがタックは自己批判する。近代自然法思想は、実はモンテーニュなど人文主義者の懐疑主義に由来する、というのである。つまり彼は自己保存原理に着目して、ルネサンス人文主義、懐疑主義、国家理性論（新ストア主義）、自然法思想を線で結ぶ。[26] こうした人文主義と法学の関連をめぐるタック（さらにはスキナー）の解釈をふまえるならば、別々に継承されてきた共和主義と自由主義という二つの伝統が十八世紀に遭遇・融合したという系譜理解すら、もはや単純化の誹りを免れない。

第二に、洗練観念をめぐる再解釈がある。ポーコックやL・クラインが十八世紀の共和主義批判に読みとったのは、商業が洗練を育む、近代の商業社会では社交や商業のネットワークのなかで洗練された作法や習俗が陶冶される、ゆえに猛々しい徳はもはや必要ない、という主張であった。洗練・商業、対、野蛮・共和主義というわけである。[27] ところが、ペルトネンの近著『初期近代イングランドにおける決闘』（二〇〇三）は、洗練や作法の、商業とは別の淵源を示す。決闘は、中世の残滓ではなくルネサンスの産物であり、礼節や名誉、洗練された行動様式を維持する文化装置として位置づけられてきた、というのが彼の結論である。ペルトネンによれば、洗練と宮廷文化を結びつけるこうした発想は例えばマンデヴィルにも継承される。洗練をめぐる十八世紀英国の議論はポーコックの理解ほど単純ではなく、商業と洗練の背反を説く潮流すら存在した。[28] すなわち、商業社会と共和主義、という図式では、かけるべきボタンの数が足りていないのである。

このように共和主義の境界線が揺らぐなかでは、十八世紀英国思想史の研究においても、思想的伝統の混在のなかでの

取捨選択や接合に着目する多元的アプローチや、さらには、現代の分析枠組みを過去に投影するリスクを自覚して、共和主義や自由主義という枠組みの適用をひとまずは回避する、という戦略が登場している。[29] そしてこれに関連して、近年の十八世紀思想史研究では共和主義に代わって、啓蒙という分析視角が再び脚光を浴びつつある、という事実が指摘されねばならない。これは、共和主義や自由主義をめぐる解釈の混迷と無関係でない。啓蒙は、一方においてスコットランド啓蒙解釈に明らかなように、自由主義との接点を見出すのが可能な分析枠組みであり、他方では、F・ヴェントゥーリのように共和主義や、あるいはP・ゲイのように古代思想との接点も設定できる。つまり、現在の十八世紀思想史研究では、共和主義も自由主義も包摂しうる、啓蒙という緩やかな分析枠組みに依拠して議論の立て直しが図られているのである。[30]

四　おわりに——共和主義における「家族的類似性」

こうして共和主義はこの三十年の研究のなかで、空間的・時間的に適用範囲が拡大されて意味内容が拡散するとともに、それまで対置されてきた自由主義との境界が融解して、曖昧な分析枠組みとなった。これは、もはや厳密な思想史研究には適さないのだろうか。

共和主義から啓蒙へと研究の重心を移したポーコックは、そこで同種の問題に直面している。今日では、啓蒙の理解も多様だからである。ここでポーコックは、定冠詞を付けて単数形で啓蒙を理解することを退けて啓蒙の多様性を認める一方で、多様な啓蒙を束ねるために、「家族的類似性（family resemblances）」という概念を導入する。[31]

これは、家族の構成員はみんな似ている、という話ではない。ポーコックはこの出所を示さないが、明らかに、それはL・ウィトゲンシュタインの『哲学探究』である。われわれが言語と呼ぶものには実は「共通なものなど何一つなく」、「これらの現象は互いに多くの異なったしかたで類似している」。ウィトゲンシュタインはこの説明のために、われわれがゲームと呼ぶものに共通性があるかを問う。ゲームAとBの比較では、ある類似性が浮かび上がるが、BとCの比較ではその類似性が消えて、別の類似性が登場する。つまり種々のゲームに見出せるのは、すべてにあてはまる共通性ではなく、「互いに重なり合ったり、交差し合ったりしている複雑な類似性の網目」なのである。これが「家族的類似性」である（当然に複数形である）。全体としてひとつの緩やかなまとまりを構成する、重なり交差する複数の類似性は、ある家族に見られる類似性と同形である。[32]

ポーコックが「家族的類似性」によって多様な啓蒙を緩や

かに束ねたように、思想史における共和主義についても「家族的類似性」という視座を適用できるのではないか。実際に、ネルソンはそう提唱する。共和主義を仮にリパブリックを志向する政治思想とするにせよ、リパブリックは多義的であり、その様々な用法のうちに発見できるのはすべてに共通する本質ではなく、「家族的類似性」なのである。[33]

今日までの研究成果をふまえたうえで共和主義の思想史をめぐる全体像に見通しをつけるためには、このように本質主義的アプローチではなく「家族的類似性」アプローチ、つまり、複数の部分的共通性が重なり交差しながら、緩やかに形づくっているひとつの思想系譜として共和主義を理解するアプローチ、が有力な選択肢となる。部分的共通性の候補には、徳、混合政体、公共善、政治参加、自由、人文主義などが含まれるであろう。

これではあまりに緩やかすぎるだろうか。『哲学探究』の著者によれば、ゲームという概念は、実はピンボケ写真のように輪郭がぼやけており、何がゲームかという概念の境界線を一意には引けないが、しかしそれでも、われわれは問題なくこの概念を使用できる。ところが、輪郭のぼやけた赤の長方形をもとに、それに対応する輪郭のはっきりした長方形を描こうとするならば、オリジナルが不明瞭であればあるほど、その作業は成功の見込みのない徒労となる。つまり、輪郭のぼやけた概念を明瞭に記述する必要性も、実現可能性も乏しい、というのである。[34] 思想史における共和主義が、「家族的類似性」が重なりできた緩やかな思想系譜であった、とするならば、まずなすべきは、その全体像をめぐって輪郭のはっきりした長方形を描くことではない。

（いぬづか・はじめ／政治思想史）

注

（1）Jonathan Scott, 'Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands', Martin van Gelderen and Quentin Skinner eds., *Republicanism : a Shared European Heritage*, vol. 1, Cambridge University Press, 2002, p. 62.

（2）十七世紀イングランドについては、Reid Barbour, 'Recent Studies in Seventeenth-century Literary Republicanism', *English Literary Renaissance* 34, 2004 が研究史を整理する。かつて私は、van Gelderen and Skinner, *Republicanism* の書評（『イギリス哲学研究』二七号、二〇〇四年）、さらに拙稿「ヒュームと共和主義」田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間』、名古屋大学出版会、二〇〇六年、の序において、本稿とは異なる観点から研究史を整理した。

（3）J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, with a New Afterword*, Princeton University Press, 2003.（『マキアヴェリアン・モーメント』、田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳、名古屋大学出版会、二〇〇八年）。同書の拙評として『論座』八月号、朝日新聞社、二〇〇八年、三一六―三一七頁、また、ポーコックの業績をめぐる近年の論考として、D. N. DeLuna ed., *The Political Imagination*

in History, Baltimore : Owlworks, 2006 ; 『思想』一〇〇七号、岩波書店、二〇〇八年。

（4）Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, Cambridge University Press, 1978 ; Marco Geuna, 'Skinner, Pre-humanist Rhetorical Culture and Machiavelli', Annabel Brett and James Tully with Holly Hamilton-Bleakley eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2006.

（5）スキナー『自由主義に先立つ自由』、梅津順一訳、聖学院大学出版会、二〇〇一年（原著一九九八年）、idem, *Visions of Politics*, vol. II, Cambridge University Press, 2002. ポーコックの応答は以下。Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 553-562; idem, 'Quentin Skinner', *Common Knowledge* 10, 2004 ; idem, 'Foundations and Moments', Brett et al., *Rethinking the Foundations*.

（6）Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge University Press, 2004.

（7）van Gelderen and Skinner, *Republicanism*. 国内での共同研究としては前掲『共和主義の思想空間』のほか、佐伯啓思・松原隆一郎編『共和主義ルネサンス』、NTT出版、二〇〇七年。

（8）Markku Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge University Press, 1995; idem, 'Citizenship and Republicanism in Elizabethan England', van Gelderen and Skinner, *Republicanism*, vol. I.

（9）Patrick Collinson, 'The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I', *Bulletin of the John Rylands University Library* 69, 1987 ; idem, *Elizabethan Essays*, London : Hambledon Press, 1994.

（10）Blair Worden, 'Republicanism, Regicide and Republic', van Gelderen and Skinner, *Republicanism*, vol. I ; David Wootton ed., *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford University Press, 1994, chs. 1-4.

（11）Mark Goldie, 'The Unacknowledged Republic', Tim Harris ed., *The Politics of the Excluded c.1500-1850*, Basingstoke : Palgrave, 2001 ; 拙稿「混合政体論」日本イギリス哲学会編『イギリス哲学・思想事典』、研究社、二〇〇七年。同「立憲主義」今村仁司・川崎修・三島憲一編『岩波社会思想事典』、岩波書店、二〇〇八年。ポーコックにとっては、古来の国制論や立憲主義との融合は、復古王政期以後のハリントンの受容をめぐる問題である。彼は、古来の国制論とハリントンの政治思想を接合した思想家を「ネオ・ハリントニアン」と呼び、その延長上にカントリ派を位置づける（*Machiavellian Moment*, chs. 12-13）。なお、スチュアート王政をめぐる近年の歴史修正主義は、絶対主義は実は存在せず立憲主義的なコンセンサスが成立していた、と主張したが（例えば Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution*, London: Macmillan, 1992）、もしこれが正しければ、絶対主義・立憲主義・共和主義は重なりあうことになる。この修正主義に対する私の批判は 'Absolutism in the History of Political Thought'『群馬大学社会情報学部研究論集』十四号、二〇〇七年。

（12）Andrew Hadfield, *Shakespeare and Republicanism*, Cambridge University Press, 2005 ; idem, 'Republicanism in Sixteenth- and Seventeenth-century Britain', David Armitage ed., *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800*, Cambridge University Press, 2006 ; David Norbrook, *Writing the English Republic*, Cambridge University Press, 1999.

（13）John McDiarmid ed., *The Monarchical Republic of Early Modern England*, Aldershot : Ashgate, 2007.

（14）Lea Boralevi, 'Classical Foundational Myths of European Republic-

anism', van Gelderen and Skinner, *Republicanism*, vol. I ; Worden, 'English Republicanism', J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991 ; David Armitage, Armand Himy, and Quentin Skinner eds., *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1995 ; Anne McLaren, 'Rethinking Republicanism', *Historical Journal* 49, 2006.

(15) Nelson, "Talmudical Commonwealthmen' and the Rise of Republican Exclusivism', *Historical Journal* 50, 2007.

(16) Zera Fink, *The Classical Republicans*, Evanston : Northwestern University, 1945 ; Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword*, Oxford : Clarendon Press, 1997.

(17) Scott, *Commonwealth Principles*, Cambridge University Press, 2004 ; idem, 'What were Commonwealth Principles?', *Historical Journal* 47, 2004. 以上の問題群をめぐっては、竹澤祐丈「ポーコック以後のジェームス・ハリントン研究」『経済論叢』一六九巻、二〇〇二年ほか、同氏の一連の成果が参照されるべきである。

(18) ポーコックは、北米植民地も含めた、北大西洋圏におよぶ「新しいブリテン史」という分析視角を一九七三年に提示している。Pocock, 'British History : a Plea for a New Subject', *The Discovery of Islands*, Cambridge University Press, 2005 ; cf. idem, *J. G. A. Pocock's Valedictory Lecture*, Nashville : Archangul, 2006.

(19) Daniel Rodgers, 'Republicanism : the Career of a Concept', *Journal of American History* 79, 1992.

(20) Isaac Kramnick, 'Republican Revisionism Revisited', *American Historical Review* 87, 1982 ; Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order*, New York University Press, 1984.

(21) Garry Wills, *Inventing America*, Garden City : Doubleday, 1978 ; Lance Banning, 'Jeffersonian Ideology Revisited', *William and Mary Quarterly* 42, 1986 ; Jeffrey Pasley, Andrew Robertson, and David Waldstreicher eds., *Beyond the Founders*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2004 ; Alan Gibson, *Interpreting the Founding*, Lawrence : University Press of Kansas, 2006.

(22) Paul Rahe, *Republics Ancient and Modern*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1992; Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, 1988.

(23) D・ウィンチ『アダム・スミスの政治学』、永井義雄・近藤加代子訳、〝ネルヴァ書房、一九八九年（原著一九七八年）。K・ホーコンセン『立法者の科学』、永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳、〝ネルヴァ書房、二〇〇一年（原著一九八一年）。I・ホント、M・イグナティエフ編『富と徳』、水田洋・杉山忠平監訳、未來社、一九九〇年（原著一九八三年）。ポーコック『徳・商業・歴史』、田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年（原著一九八五年）。

(24) Shelley Burtt, *Virtue Transformed*, Cambridge University Press, 1992 ; Michael Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, 1994 ; Vickie Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge University Press, 2004. それ以前の共和主義の系譜に、商業や私益追求に対する肯定的な理解を見出すのは以下。Steve Pincus, 'Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism', *American Historical Review* 103, 1998 ; Mark Jurdjevic, 'Virtue, Commerce, and the Enduring Florentine Republican Moment', *Journal of the History of Ideas* 62, 2001.

(25) van Gelderen and Skinner, *Republicanism*, vol. II.

(26) Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1979 ; idem, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993; idem, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, 1999 ; cf. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 560-562.

(27) ポーコック『徳・商業・歴史』; Nicholas Phillipson, 'Politics and Politeness in the Reigns of Anne and the Early Hanoverians', J. G. A. Pocock ed. with the assistance of Gordon J. Schochet and Lois G. Schwoerer, *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge University Press, 1993 ; Lawrence Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge University Press, 1994 ; idem, 'Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century', *Historical Journal* 45, 2002.

(28) Peltonen, *The Duel in Early Modern England*, Cambridge University Press, 2003; idem, 'Politeness and Whiggism, 1688-1732', *Historical Journal* 48, 2005 ; cf. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 63-64. つまりタックとペルトネンの問題提起は、宮廷思想やタキトゥス主義をめぐる解釈に関わる (cf. Pocock, *Machiavellian Moment*, pp. 564-565)。この問題群については、木村俊道「宮廷から文明社会へ」『政治研究』五〇号、二〇〇三年ほか、同氏の一連の成果が参照されるべきである。

(29) 一例として、拙著『デイヴィッド・ヒュームの政治学』東京大学出版会、二〇〇四年。

(30) Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge University Press, 1999-2005 ; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001 ; idem, *Enlightenment Contested*, Oxford University Press, 2006 ; John Robertson, *The Case for the Enlightenment*, Cambridge University Press, 2005 ; 拙稿「『啓蒙の物語叙述』の政治思想」『思想』一〇〇七号、岩波書店、二〇〇八年。

(31) Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I, p. 9.

(32) L・ウィトゲンシュタイン『哲学探究』、藤本隆志訳、大修館書店、一九七六年（原著一九五三年）、六五—六七節。

(33) Nelson, *Greek Tradition*, pp. 17-18.

(34) ウィトゲンシュタイン『哲学探究』、六八—七七節。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈コメント〉

輪郭線の政治学

小田川大典

本邦唯一のポーコック研究書『共和主義と啓蒙』の著者である田中秀夫による導入に続き、厚見恵一郎と犬塚元による詳細な研究動向論文、そして川合清隆によるルソー的共和主義のアポロギアに目を通し、拙稿と比較しつつ、ひたすら痛感したのは、共和主義研究の目のくらむような広がりと、「研究動向」の論じ方についての捉え方の多様性であった。おそらくはコメントの語り口にも同様の多様性が現れるかと予想されるが、願わくば読者がそうしたスタイルの多様性に寛容であらんことを。

筆者にとって最も強く印象に残ったのは、犬塚論文末尾で表明されている、『『家族的類似性』が重なりできた緩やかな思想系譜」としての「共和主義」の「全体像」について「輪郭のはっきりした長方形」を描こうとする動向にたいする疑念である。たしかに、リベラリズムがそうであるように、共和主義もまた「輪郭のぼやけた」歴史的構築物にすぎず、その意味を一義的かつ排他的に定義しようとすることには、ある種の不毛さが伴う。しかし、たとえば自由概念について、その歴史的な多義性を認めたうえで、敢えて「積極的自由／消極的自由」という「二つの自由概念」を区別する〈輪郭＝境界線〉を引こうとしたバーリンの語りに耳を傾けるならば、そこには明らかに、「一元論」を構成的外部とすることによって、自らが守りたい何ものか（価値多元論？）に同一性を付与しようとする彼の断固たる意志がうかがわれる（邦訳『自由論』みすず書房、一九九七年）。ならば現代の共和主義論は、この「輪郭のぼやけた長方形」をめぐって、何を構成的外部として排除し、どのようなものに同一性を付与しようとしているのか。これは問われてよい問題である。

たとえば現代の代表的な共和主義思想家であるマイケル・サ

ンデルは、政府への不信感やコミュニティの衰退といった「民主主義の不満」を呼び起こしている現代のリベラル・デモクラシー（「手続き主義的共和制」）を批判し、自らの立場であるシヴィックな共和主義論を展開する際、人間本性の「一元的」な変容を強制するルソー的な共和主義を危険なものとして退け、自らの立場を、「多元的」で差異に寛容なトクヴィル的共和主義として提示している（邦訳「公共哲学を求めて」『思想』九〇四号、一九九九年）。典型的な共和主義者であるにも関わらず、いまや構成的外部というネガティヴなかたちで現代の共和主義に同一性を付与している思想家ルソー。但し、こうしたルソー像に伴う「誤解」については川合論文が反論を試みており、また川合のルソー論については、『ルソーとジュネーヴ共和国』についての書評というかたちで既に田中拓道が詳細に論じているので（『政治思想学会会報』二五号、二〇〇七年）、ここでは立ち入らない。むしろ、残る限られた紙幅においては、ルソー的な「一元論」共和主義を排除することで組み立てられた、現代のトクヴィル的「多元論」共和主義の特質をポジティヴに規定している「憲法パトリオティズム」論について少しく触れておきたい。

ここでいう「憲法パトリオティズム」論とは、リベラル・デモクラシーをして持続可能ならしめるには何らかの〈政治的‐文化的淵源〉（共通の政治文化）が必要であるという認識の下、その政治文化の源泉を、エスニックな自然的一体性に対する本能的な愛をもとにした偏狭な「エスノナショナリズム」ではなく、「日々の人民投票」（ルナン）といった個人の選択や合意という作為的契機を何らかのかたちで内包する政治共同体に対する自覚的な愛にもとづく「憲法パトリオティズム」に求める見方のことである（毛利透『民主政の規範理論』勁草書房、二〇〇二年、川出良枝「憲法と共和主義」『岩波講座憲法3　ネーションと市民』岩波書店、二〇〇七年を参照）。拙稿ではリベラルな共和主義論と卓越主義的なそれとを対立的に論じたが、注目すべきことに、リベラルなヴィローリも（邦訳『パトリオティズムとナショナリズム』日本経済評論社、二〇〇七年）、卓越主義者テイラーも（邦訳、ヌスバウムほか『国を愛するということ』白水社、二〇〇〇年）、「普遍的な連帯に開かれて」いる「共和主義的パトリオティズム」のために、負の遺産としてのナショナリズムと闘わなければならないという点で意見は一致している。

「共和主義的自由」論争が混迷を深めている現在、にもかかわらず現代の共和主義論に同一性を与えているのは、こうしたパトリオティズムをめぐる輪郭線の政治学であるように筆者は思う。「普遍的な連帯に開かれ」た「憲法パトリオティズム」の輪郭線が再帰的に引かれるとき、何が包摂され、何が排除されていくのか、今後も注視していきたい。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈コメント〉

共和主義研究における思想史・規範理論・歴史叙述

厚見恵一郎

本特集に寄せられた他の四論文を読みつつ、思想史研究と規範理論とが「共和主義」を接点に相互浸透する様式について、フィレンツェ共和主義研究の視点から若干のコメントを記したい。

小田川論文は、一見思想史研究に沈潜するポーコックやスキナーの仕事が、それぞれ「アーレント的」と「ペティット的」と名づけられる作法の相違はあれ、いずれもきわめて規範的な意義ないし意図をもちうることを指摘する。このことは、あらゆる歴史研究は価値的であるという一般的主張の再確認にとどまらない特殊な意味をもつ。すなわち、そもそも本特集が時間上の出発点とするルネサンス共和主義自体が、こうした規範的意識をもった歴史研究としての人文主義によって開始されたことの意義である。過去の出来事やテクストの文脈と現在のそれらの文脈とが異なることを自覚するがゆえに過去を歴史化しつつも、過去の言語を用いて何らかの規範的解説をなそうとする姿勢は、ブルーニ、ビオンド、マキアヴェッリ、ハリントンのみならず、自然状態を描くルソーにも認められるものであった。（このことと川合論文がルソー共和主義の人民主権的特徴のうちに展望する「相互批判的・集合的理性」との関係はまた別問題であるが。）

共和主義思想における過去の規範的再構成すなわち歴史叙述の側面は、少なくとも次の二点でわれわれの関心をひく。第一は、共和主義がこうした手法において正当化するものが、狭義の徳論や制度論に限定されない広義の政治共同体のありかた全体にかかわるということである。共和主義を構成する自由論、徳論、政治制度論、修辞術論、情念論が、祖国 patria の概念に収斂することを示唆し、共和主義を共和国論ないし共和的愛国主義 republican patriotism と等価にとらえるヴィローリ『共和主

義』(Maurizio Viroli, *Republicanism*, New York : Hill and Wang, 2002)は、この点で興味深い。第二は、歴史叙述を媒介とした社会考察が共和主義の方法的要諦であるとすれば、共和主義思想史研究には、思想史的・言語的文脈の考察のみならず、対象著述家自身が過去のテクストを読み、書いた技法の考察——どの話題にどの歴史のどの部分を明示的に用い、どの部分を暗示的に用いたか、どのようにそれを改変し、どの部分を無視したか、などから導出される著述家の意図の考察——もまた必要とされるということである。過去は継承されるだけでなく些細で複雑な意識的・無意識的食い違いのうちに積み重なる。

第一点にかんし、ヴィローリのいうように共和主義が共和国と不可分であったことがフィレンツェ共和主義の特徴でも限界でもあったとすれば、田中論文が提起する「フィレンツェの共和主義はイタリアにおいてその後どうなったのか」という問題について、十八世紀ナポリのパガーノやフォンセカ、十九世紀のカッターネオやマッツィーニにおいて(自由主義やナショナリズムとの合流をつうじて)再度顕在化するまで、イタリアにおいては十六世紀以降の都市共和制の衰退と君主制の隆盛にともない共和主義は後景に退いたというのが一般的理解といえるかもしれない。十六世紀の亡命イタリア人やアカデミア・フィオレンティーナのうちに『沈黙する』共和国」をみるファサノ＝グァリーニの研究(Elena Fasano Guarini, "Declino e durata delle repubbliche e delle idee repubblicane nell, italia del Cinquecento", a cura di Viroli, *Libertà politica e virtù civile*, Torino : Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 2004)もあるとはいえ(Viroli, *op. cit.*, pp. 37,108,113-114, n. 17.)。

第二点については、読解と著述の技法にあらわれる著述家の意図の形成には、(シュトラウスがマキァヴェッリにみたような)著述家自身の哲学的企てだけでなく、同時代の思想的伝統も影響するとみることができよう。犬塚論文は、十八世紀までの共和主義思想史研究について、ポーコック、スキナーから出発して、自然法論、中世立憲主義、キリスト教といった諸系譜からの影響を重視する方向への「拡散」、そして自由主義、国家理性論、懐疑主義、洗練、啓蒙といった思潮への流入を重視する方向への「融解」を軸に、研究の現状を整理する。こうした拡散や融解が、古典古代にとどまらない諸テクストのいかなる読解と再著述によってもたらされたかを個別的に追跡する作業は、今後とも共和主義研究の主軸の一つを形成していくであろう。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈コメント〉

「共和主義」雑感――徳・奢侈・自由

川合清隆

マンデヴィルの『蜂の寓話』は、十八世紀における歴史の分岐点、近代への転換を見事に表現した。市民は公益のことなどかまわず私益（悪徳）の追求に没頭して生きてかまわない、私益は公益に繋がるのだからと言い切った。そして、市民が私欲に狂奔する国家ほど繁栄するが、奢侈を排し徳義を第一に生きる有徳な市民の国家はたちまち衰退する。近代の自由主義（資本主義）と社会主義（平等主義）への分裂と対抗も、マンデヴィルの両端の類型であり、両端の間にさまざまな中間形態がある。

筆者が扱ったルソーの共和国は、興隆しつつある資本主義の文明化作用を考慮しない、古典的な徳と農本主義の共和国であり、蜂の寓話に倣えば清貧のゆえに停滞する国家である。欲望の衝動に突き動かされる経済自由主義（資本主義）の問題を度外視すれば、共和国理論の体系化はある意味で易しい。ルソーの自由論は欲望に隷従することのない理性的な意志の自由に定位されており、その点でルソーの契約国家は半分ユートピアである。啓蒙主義の時代と比較すれば、今日の先進国の中産階級市民は、資本主義文明の恩恵にあずかり、とてつもない《奢侈的》消費生活を送っている。ルソーのように、清貧、勤労、公正、公共心、愛国心など、古典的な美徳を真正面から振りかざし、マンデヴィルに反論できる人間はもういない。

筆者は思想史の研究において歴史主義的方法を指向している。ポパーの批判する貧困なhistoricismではなく、単純なhistorism、歴史を重視し時代状況と思想を相互に解釈しなおすという単純な方法である。フランス語圏のスイス人ルソーを初め、イタリアから英国まで西ヨーロッパで生成した近代共和主義思想は、王権神授説その他の絶対王政擁護の諸思想への対抗イデオロ

ギーとして現実に機能した。近代共和主義は基本的に国民主権のネイション・ステートの形成を促すことを歴史的使命とした、と筆者は理解している。

田中秀夫氏の序論は、現代における「共和主義研究の復活」を詳細に跡付けているが、ではこの復活はどのような歴史的文脈で起こっているのか。ネグリ＝ハートによれば、諸国民国家の帝国主義は終わり、世界が帝国化する時代にわれわれは生きている。レーニンの予測は明らかに外れた。帝国主義は資本主義の腐朽しつつある最後の段階ではなかった。ソ連崩壊は近代の一大画期であり、われわれはいまやポスト・モダンを生きている。国際金融資本の寡頭体制が地球規模で編成され、世界帝国が形成されようとしている。合衆国発の粗暴な市場原理主義のグローバル化によって、欧米の伝統文化であるシヴィック・ヒューマニズムは押しつぶされかねない。近代共和主義が国民国家の思想であれば、現代共和主義は無国籍な資本の野放図な利潤追及、公共的正義と徳の感覚の麻痺した新自由主義の帝国化に対抗し、地球規模で「市民がシヴィック・ヴァーチューを見つめなおす」ことを提起している。それは同時に、階級闘争と革命のハードな社会主義に代わる、道徳哲学を基礎にしたソフトで建設的なオルタナティブでもあるように、筆者には感じられる。

ただし、共和主義の今後の「可能性」については、東アジアについて、日本問題についての検討がまず必要であろう。レス・プブリカを誰が共和国と訳したのか？福澤諭吉でも中江兆民でも、君主のいない合衆国やフランスを共和国とする認識は確立している。幕末に合理的な改革案を策定した横井小楠は「共和一致」の国家構想を提起したが、彼の共和主義は朝廷の元での合議制を意味するだけである。共和国や共和主義という訳語にはすでに、《公共性》より《和》の精神を尊ぶ日本人の風土性が混入している。欧米の共和主義はむしろ公共主義であり、共和国は公共国の意味である。戦前、君主政の廃止を唱えた日本共産党は共和政を志向した。しかし、共和政は西欧世界の一角、古代ギリシャ・ローマで発生したものであり、共和主義の伝統文化は中国文明圏のどこにも存在しない。欧米からの外来思想である廃帝論はまったく思想的基盤を持たない。そのような日本で突然天皇制廃止を唱えても政策的には殆ど無意味である。当時はせいぜい、英国流の《君民共治》の立憲主義的改革を展望しえた程度であろう。経済がグローバル化し、情報も思想もグローバルに伝播する。社会主義・マルクス主義の衰退に対応して共和主義のルネサンスがあるとしたら、共和主義はその欧米発の外来性や学知の高踏性を脱皮し、わが国の社会・政治生活に根ざした生きた思想となりうるか。欧米のシヴィック・ヴァーチューは日本人の公徳心にどのような形で存在するのかしないのか、日本問題の専門家に尋ねてみたい。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈コメント〉

思想史研究としての精度を高めること

犬塚　元

本特集「共和主義と現代」の主眼は研究動向の整理であり、他の論考にコメントすることは容易ではない。特に、ルネサンス・イタリアから十七世紀イングランドにいたる研究動向を巧みに整理した厚見論文のように、対象や視座において拙稿と重複が少なくない論考については、なおさらである。それゆえここでは、他の論考をふまえつつ、拙稿の内容・見解を敷延することをもって、コメントの代替としたい。

「共和主義と現代」は様々に論じうる。家事・育児に責任を負わない人間を標準モデルとする社会や企業や大学の組織編成、さらには、そのような人間モデルを採用する社会・政治・経済理論は、性別役割分業を前提とする。共和主義は、その原型が古代ギリシア・ローマ世界にあること、あるいは、この思想が重視する精神的資質 virtue（徳）が vir（男性）を語源とすることにも伺えるように、そうした男性中心主義的な理論の代表である――例えば性別分業の解消という現代的課題に着目するならば、川合論文も指摘するように、「共和主義と現代」をこう論じることもできる。他方で、共和主義は、小田川論文が示すように、性別分業を解体するポテンシャルを秘めた理論として位置づけもできる。

共和主義研究（さらに一般に思想史研究）は、現代の課題とどのように関係を結ぶべきか、結ぶことができるか。ポーコックやテイラーと、ペティットのあいだにも対抗関係を見出す小田川論文は、田中論文とともに、こうした問題意識と正面から向かい合う。ところが、これに対して拙稿は、〈思想史研究のあり方〉というこの重要な問題には立ち入らず、守備範囲を限定して〈思想史研究としてのあり方〉を問う。共和主義思想史研究

は、田中・厚見両論文も指摘するように近年ますます多様化・複雑化しており、それゆえに、思想史研究としての精度を高めることが以前にもまして必要である、という判断ゆえの守備範囲の限定である。[1] コピー・アンド・ペーストで粗製された学生のレポートが望ましくないのと同じように、二次・三次文献に依拠して共和主義思想をめぐる明快な図式化を急ぐよりは、思想史研究者は、現在の研究状況においてはまずもって一次史料に向かいあい、個別研究を蓄積すべきではないか、というのが拙稿の立場である。

田中論文は、第一に、制度論的理解や経済学的発想に抗して徳の意義を強調するとともに、第二に、歴史研究の意義を主張し、そのなかでは、英米思想史研究と大陸思想史研究が協働する必要を説く。実際、ルソーを分析する川合論文には、英米共和主義の研究者にも興味深い指摘が少なくない。川合論文は、『社会契約論』第二部（人民主権論）と第三部（執行権の区分論として再定位された政体論）の二重構造ゆえの、「君主政共和国」というルソーの議論に着目するとともに、ジャコバン主義と切り分けるなかで、ルソーの思想に討議デモクラシーやレファレンダム[2]の契機を見出す。王のいる共和国は、厚見論文や拙稿が指摘するように、今日の英国共和主義研究が最も注目するトピックのひとつであり、また、議会が提案して国民が採択する、という意味におけるレファレンダムは、提案と採択を峻別する意思決定メカニズムを提唱したハリントンやヒュームの共和国論を彷彿とさせる。ルソーは、こうしたそれまでの議論の枠組みを、人民主権論を挿入することで抜本的に組み換えた思想家として位置づけることもできそうである。

こうした、異分野の研究者の協働という観点からすると、田中論文が研究者の共同体を共和国として論じたことは興味深い。無論それは、共和政ローマのようにパトロネージと寡頭支配を特徴とする、という皮肉ではない。アリストテレス、マキアヴェリ、ハリントンは、共和国の難点を党派対立に求めた。内部の緊張・対立をいかに克服するか、という共和主義の理論的格闘は、学問の共和国にも示唆を与えうるものなのかもしれない。

注

（1）私は、共和主義理解の多様化自体に批判的なわけではない。拙稿「ヒュームと共和主義」がかつて提唱したのは、理解の多様化のなかでは、いかなる手続きをふまえ、いかなる意味で共和主義を用いるかを明確にする必要がある、との点であった。本誌前号、五四頁を参照。

（2）現代の政治学は、地方政治レヴェルで既に多数の実績が蓄積されたことをふまえ、デモクラシーの重層化という観点から、レファレンダムを再評価する。但し、この問題を扱う場合に留意すべきは、なにを解決すべき争点として定めるか、という提案者の議題設定（agenda setting）そのものがもつ権力性（フレーミング効果）である。また、有権者の多数が議題設定の仕方に異議を申し立て、賛成・反対でなく棄権を選択した場合でも、現行の国民投票法は、賛成が反対を上回れば国民の賛成の意志表明とみなす、という問題もある。

特集　共和主義と現代――思想史的再考

〈総括〉

特集を振り返って

田中秀夫

英米とヨーロッパにおける共和主義研究は未だ半世紀ほどの歴史しかなく、研究が本格化したのはポーコック以後だから、新しい主題だと言えるであろう。しかし、特集の論考を通じて、すでに単純な整理など到底できないほどの研究の展開があり、膨大な研究蓄積が生まれているという事実が浮かび上がった。本誌が特集を設け、これまでの研究蓄積のサーヴェイを行なったことは、時宜に適っていたと言えよう。紹介され批評された研究文献は多いが、複雑な研究史に明確な見通しが与えられた。全体としてポーコックが中心にいて、彼の説をめぐって研究が進んできたと言える。

厚見は、ルネサンス・イタリアと十七世紀イングランドの共和主義研究を詳細にサーヴェイした（挙げられた文献は七〇余編）。彼はイタリアに関して、アリストテレスを源泉とする参加的共和主義としてのポーコック説を軸に据えて、様々な異論の展開を俯瞰し、共和主義の起源を十三世紀にまで遡る説、起源をローマに求めるスキナー説、中世との様々な連続性説、古代との連続説と断絶説、共和国の拡張型などを紹介して、共和主義自体と研究の拡散と多様化を詳細に跡付けている。

犬塚も指摘するように、共和主義はイングランドにあっては黙示録、中世以来の立憲主義、国制論、コモンロー、混合政体論などと関連を持たざるを得なかった。したがって、どのような伝統との関連を重視するかによって様々な共和主義解釈が成立する。商業社会との関係が十八世紀には重要となる。小田川が指摘したように、ポーコックはシヴィック・ヒューマニズムに代わる商業ヒューマニズムが十八世紀に登場し、古代対近代の対立が徳対洗練、野蛮対腐敗の対立に重ねられ、ここに歴史

的な弁証法が成立したと見る。商業と腐敗の問題はルソーの問題でもあった。十八世紀の共和主義はフランスでもイタリアでも類似の構図に直面したと思われるが、研究を待ちたい。

犬塚もまた、厚見と重なりつつ、ポーコック以後の研究の変容に着眼して、パラダイムとして設定されたポーコックのシヴィック・ヒューマニズムが後継世代によって解体され、融解していく様相を鋭く描き出している。その結果、ポーコックも共和主義から啓蒙へと重心を移したと見ている。

厚見と犬塚は研究史を明快に整理しているが、しかし共和主義自体の発展・変化と研究の進展による変化という二つの次元があるから、議論は複雑となる。しかも、共和主義と他の思想的伝統との関係、思想家が思想を展開する対象地域の歴史的背景の差異にも触れざるを得ないので、議論はさらに複雑になるが、困難を克服して見通しを与えた。

現代の共和主義を鋭く描いた小田川のバーリン、スキナー、アレント、テイラー、ポーコック、ペティットなどの位置づけは有益である。小田川も、他の二人と同じく、ポーコックとスキナーの対立を重視する。こうした対立や理解の多様化は不可避的であるが、しかしその結果、ポーコックが西洋の近代に、権力でも、権利・義務でも、階級対立でもなく、徳と腐敗をキーワードとする言語体系としてシヴィック・ヒューマニズムを検出した意義が希薄になるとすれば、問題である。参加型の市民の徳を退けて、消極的自由と共和主義を結びつけるスキナーの試みは、ポーコックのパラダイムの意義を見失わせる。消極的自由と共和主義を結びつければ、共和主義と自由主義の原理的な次元での相克も解消するであろう。一人の思想家のなかに自由主義と共和主義が混在しているという事態は普通にあるが、そのことは両者が同じであることを意味しない。

十七世紀のイングランドには、複数のパラダイムがあった。キリスト教的黙示録・救済史のパラダイム、自然法を基盤にする権利と義務の体系としての法学的パラダイム、近代資本主義の成立期で階級対立も峻厳を極めたから、権力を中核とするパラダイムもあった。やがて富をめぐる経済学が結晶するであろう。これらは言語体系として取り出しえたが、包括性を持つものが多く析出できるはずがない。ポーコックがいかに緻密かつ周到な手続きを通じてシヴィック・ヒューマニズムの思想を析出したかに目を向けるべきであろう。

近代の社会思想に迫る仮説はいくつかあった。例えば、ホッブズやロックは自然法＝自然権思想家、個人主義的自由主義者として解釈されてきたが、マクファースンは「所有的個人主義」の概念でホッブズ、ハリントン、レヴェラーズ、ロックを強引に把握した。それ以前に機械論的思想として近代思想を包括的にとらえるボルケナウ説もあった。そうした諸説を批判して登場したのがポーコックのシヴィック・ヒューマニズム説であった。十七世紀のメジャーな思想家の思想をブルジョア的な「所有的個人主義」として無差別に把握する研究は欺瞞的であった。

シヴィック・ヒューマニズムはパラダイム＝言語体系として構築されたから、ウェーバーの理念型にも通じるけれども、体

系性をもった思想の枠組＝仮説である。資本主義にせよ、自由主義にせよ、自然法思想にせよ、思想体系＝パラダイムとしてモデルを構築できるけれども、改訂や異論が出るのが当然である。社会現象を扱う学問はそうであるほかはない。ポーコック説が批判に晒され、スキナー説が出るのも自然なら、スキナーのネオ・ローマ理論仮説に満足できない批判者が出てくるのも当然である。こうして激しい論争が三〇年にわたって繰り広げられ、今、共和主義の輪郭が一見、曖昧になっているとしても、それは憂慮する必要はない。

小田川の明快な整理によれば、スキナーは忘却されたネオ・ローマ的伝統をアレントやテイラーの積極的自由論でもなければ、バーリン＝ホッブズ的な自然的・消極的自由論でもない、立憲主義的な政治的・消極的自由論として位置づけようとしている。では立憲主義はいかにして機能するのであろうか。伝統によってか、為政者の徳によってか。スキナーのモデルを体現した思想家としては、フィリップ・シドニー、ニーダム、ハリントン、ミルトン、ネヴィル、シドニー、ボリングブルック、リチャード・プライスなど多数を挙げている。彼らは、自由な国家を擁護した思想家だというのであるが、スキナーの主張はまだトルソに留まっており、スキナー説はこれから本格的に展開されるのであろう。しかし、それはパラダイム論ではない。案外、スキナー説はロビンズのコモンウェルスマン説と重なる。

ポーコックは、詳しくは論じていないが、ルソーを典型的な共和主義者と見なしてきた。彼はシュクラーの研究をあげることが多い。共和主義者ルソーをわが国で初めて本格的に描きだしたのが川合の研究であり、特集ではそのエッセンスが披瀝されている。犬塚も厚見も注目する「国王のいる共和国」は、ルソーも妥協策として容認したが、中江兆民はそれが共和政と相容れないと考え、英国流の「君民共治」に軍配を挙げたことを川合は紹介しているが、わが国では共和政治の語と思想は、定着することなく自由民権運動の後に失われてしまう。川合がコメントで言うように、やがて日本共産党が天皇制を打倒し共和政を樹立することを民主革命の課題として提起したが、それも一過性のものとなった。

儒教は徳治主義を取った。わが国でも江戸時代には、為政者は修身徳治に励み、経世済民を心がけることが求められた。明治以降も為政者や教育者には徳が求められた。公共精神としてのヴァーチューと儒教的徳や武士道はどう違うのか。川合が言うように、わが国の徳の伝統と共和主義の関係を解明すべきであろう。

ペティットの異議申立のデモクラシーとルソーの討議デモクラシーはハーバーマスにつながり、憲法パトリオティズムと関連性をもつことが、川合、小田川の論考を通じて浮かび上がった。ルソーの一般意思論に一元論を見るサンデルを紹介する小田川と、アレントやタルモンのルソーの全体主義起源説を否定する川合は、ルソー解釈で対立するように見えるが、川合説は本格的な議論とならなければならない。そうすれば、本特集では十分ではない、ヨーロッパ大陸における共和主義の系譜を析出することにつながり、近代をいっそう明確に把握する道が開

かれるであろう。

共和主義は、現代の公共哲学としても思想史研究の主題としても、多くの検討課題を残している。可能性も大きい。安直な進歩やユートピアを信じられない、ポスト・モダンの困難な今、実践哲学として、様々な腐敗や権力、グローバリゼーションに対抗する思想として向き合うべきものでもある。わが国での研究はまだ始まったばかりである。英米を追ってヨーロッパでも研究が盛んになっているが、わが国でもそうならなければならない。

〈公募論文〉

クリスティアン・ガルヴェにおける人間・社会・モラル

【「流行論」にみる現実的人間と通俗哲学の可能性】

大塚雄太

はじめに

クリスティアン・ガルヴェ（Christian Garve, 1742-1798）は、プロイセン領シュレージエンの首都ブレスラウに生まれた。[1]染色工場の所有者であった父親は早くに亡くなっており、母親が彼の教育にあたった。[2]ガルヴェは一七六二年にフランクフルト・アン・デア・オーダーの大学に入り、その後は、ハレやライプツィヒで学び、一七六八年からライプツィヒ大学の哲学員外教授を四年ほど務めている。しかし、元来病弱であった彼は、つねに健康状態の悪化に悩まされ、一七七二年に帰郷を余儀なくされた後は、数回の旅行を除いて故郷から出ることはなかった。

思想史におけるガルヴェは、おもに二つの顔をもっている。ひとつは、翻訳者としてのガルヴェである。彼は、スミスやファーガスンなどのイギリス市民社会思想を積極的に翻訳し、ドイツに導入する窓口となったし、フリードリヒ大王の要請でキケロの翻訳なども行った。[3]いまひとつは、哲学者としてのガルヴェである。ガルヴェは、通俗哲学という枠組みにおいて語られる。通俗哲学は、認識哲学のような講壇哲学と区別される潮流であり、現実的人間、あるいは社会がどのようであるべきかという問題をその中心に据えていた。[4]ガルヴェは、自身を「一般的人間的感覚の説教者」であるとし、経験論を軸にしながら、文学論、道徳論、社会論といったさまざまな議論を展開していったのである。[5]

このようにガルヴェの翻訳・思想活動がアクチュアリティと直接的に結びついていることは、通俗哲学のありかた、ひいては啓蒙の意味を根本的に問い直そうとする彼の姿勢を示すものである。啓蒙的人間像の代表的な表象は、まぎれもなくカントの「啓蒙とはなにか」（一七八四年）で表現されたそれである。彼のいう「悟性を使って」「未成年状態から抜け出る」ことは、啓蒙の理念を非常によく表現してはいる。しかし、共同体としても市民的成熟においても立ち遅れた十八世紀ドイツの社会状況は、そうした理念が強烈に現実を変革していく可能性について心許ないものであった。したがって、そこでの啓蒙は当初から民衆への多角的アプローチを必然とするものであった。ガルヴェの通俗哲学では、つねに、歴史的現実が意識される[6]。彼が啓蒙をその先に構想するには、まず民衆が自らの「悟性を使って」考える契機そのものを生み出す必要があった。それゆえガルヴェは、現実的人間、すなわち社会に生きる人間を見つめることから出発しなくてはならなかったのである[7]。

本稿では、ガルヴェの「流行論（Ueber die Moden）」（一七九二年）をもとに、まず「フリードリヒの世紀」において文明化の波が押し寄せる中にガルヴェがみた、人間と社会の現実的な姿を再構成する。それによって、ガルヴェが捉えた流行を求める人間の動機とその帰結、さらには、そこに生じる社会の複雑な展開過程が明らかになるだろう。その認識に立って、ガルヴェは、近代に生きる人間の啓蒙的モラル形成の現実的可能性を探る。そこに示される近代的人間像が、最終的には、ガルヴェの通俗哲学がもつ意味と可能性を示唆することになるだろう。

一　「流行」の哲学

ガルヴェは社会における人間が、感覚的存在として日常を生きる姿に着目する。日常的世界に生じうる流行の契機は理性ではなく、感覚性にある。ガルヴェは「流行論」の冒頭で、感覚的人間による「模倣」が新しいタイプの「画一性」を生み出すことを指摘した。

> 各々に親密なつながりがある社会において、その社会のメンバーのもとに、自然がうみだしたか、あるいは、境遇の類似性や彼らの視野と活動範囲の共通性に起因する画一性（Gleichförmigkeit）のほかに、模倣（Nachahmung）によって新しいそれが生じる[8]。

ガルヴェによれば、社会的人間に見られる「画一性」は、以前は「境遇」などの既成のものに起因するところが大きかった。しかし、フリードリヒ大王による上からの近代化の中でその「境遇」が変化してきた。それに伴う新たな画一性の生

成を、ガルヴェは「模倣」という人間の能動的行為に見てとる。ガルヴェは、そうした模倣が、部分的には無意識に行なわれるとしながらも、多くの人々が自身の値打ちを高めることを望むがゆえに卓越していると思う人に似ようと骨を折るという意図的な側面をもつことをより重く見ている。

そのような意図をもつ人間と流行とは、どのような領域で関わることになるのか。ガルヴェは、どの社会においても根本的な変更を促しうるものは「よいこと（das Gute）」か「美しいこと（das Schöne）」であるという。そして「よいことと悪いことの諸観念は、人間の社会的な状況において法律と良心を通じてはっきりし、美しいことや醜いことの諸観念は、好み（Geschmack）と流行を通じてそうなるのである」という。つまり、人間が流行と関わるのは「法律」や「良心」という理性的領域ではなく、「美しいこと」の諸観念に通じた感覚的な世界においてである。だからガルヴェは、流行に「変わりやすさ（Veränderlichkeit）」を認めるのである。

ガルヴェによれば、人間は他者との日常的交際を通じて無意識のうちに接近し、ある程度独自性を失いながら、結局そうした相互作用から生まれた社会的平均に落ち着く。この無意識のうちに行われる模倣は画一性へのひとつの契機であったが、流行の出現によって模倣は、きわめて意図的なものになる。ガルヴェは、流行の実体を次のように表現している。

それ［流行］は些細な物事における、つまり、好みの諸規則の適用によっても目的適合性の適用によっても、完全な意見の一致をもって規制されえない事柄における、美しいものや上品なことの時代ごとの支配的意見（herrschende Meinung）である。(9)

人間のもとに流行が存在することは、彼らの「社交性」のひとつの帰結であるとガルヴェはいう。人間は、社交を通じて互いに同じようになろうとする。なぜなら、人間はそうすることで心的な結びつきを確認するからである。流行は、そこでは「支配的意見」であるから、人々はそれを積極的に模倣しようとするのである。しかし、人間の本能的な社交性によって流行が拡大するとしても、そもそも流行の原点は、どこにあるのだろうか。

ガルヴェは「模倣本能（Nachahmungstrieb）」に加え、「差異（Ungleichheit）」という要因によってそれを説明する。「模倣本能」は、社交性を媒介としながら流行拡大の要因となるが、流行そのものを生み出す十分な原因にはなりえない。流行は、多くの人々の目を引き、また手本と目されるような、唯一性あるいは稀少性を「コア（Centrum）」として備えていることが初発的段階において必要なのである。

このこと［流行が稀少性を獲得すること］は、もし自然

が人間のもとに完全で絶対的な同等性（Gleichheit）を作り出したか、あるいは、構築された社会においてそうした同等性が維持されえたとすれば、存在しないだろう。[10]

あこがれる人のようでありたいと願うことは、「模倣本能」を強く促すものとして、「差異」の事実認識に基づいているのである。このような「模倣本能」と「差異」の相互補完的な関係が、画一性の誘因を形成する。そして、その誘因は視覚によって支えられる。ガルヴェは、視覚の他の諸感覚に対する優位を次のように表現している。

しかし、自然が人間の恣意と自由意志に授けた視覚というのは、まったく卓越している。目は、限りなくさまざまな光景を甘受している。目は全く異なる姿になじみ、ながい観察のあとで、はじめの視線において無関心でもって、あるいは嫌悪さえもって見ていたものを、しばしば好ましいとみなすことができる。まさにそのために、それらにおける手本もまた、より大きな支配力をもっているのである。[11]

この視覚のありかたこそ、目前に迫る衣服や装飾品などの流行を認識し、それを好ましく思うように仕向けることができる最も大きな要因である。[12] フランスにあるような流行を、珍しくも好ましいとみなすには、この視覚作用を経なくてはならない。[13] このようにガルヴェは人間の感覚性を出発点とし、その変わりやすさを社会現象と結びつけながら考察する。そこでは「もっとも頭のよい識別をする人間の感覚でもってさえ、いつも同じように判断されるとは限らない」という表現に象徴されるように、流行が存在するような日常的世界における感覚的人間像が示される。

ガルヴェが人間の本来性を、理性ではなく感覚に求めたことは、啓蒙を考える場合の前提的人間像を現実的かつ的確に捉えることを可能にした。つまりガルヴェは、近代の根拠を理念的理性や法に求め、当為を提示することからではなく、現に存在する人間と社会を近代的主体としてまず認めることから始めたのである。では、そうした人間によって構成される実際の社会は、具体的にどのような現象を示していたのか。ガルヴェは思想として、流行という視点から文明化過程をどのように捉えていたのだろうか。

二　「流行」の社会性——あるいは、人間と社会

「変わりやすさ」を本質とする流行は、ガルヴェによれば、「仕事への衝動」あるいは「精神の活動」としての美しいものへの好みやそれを見定める判断によってその可変性がもたら

されるが、結局、「国民的産業（National=Industrie）」によって生み出されてくる。この可変性の理由について、ガルヴェは次のように社会的現実を踏まえながら考える。

第一の「仕事への衝動」は、機知や発明力をもち、それを新しいイメージにむかって構想することに貪欲な国民が、衣服や家財道具などの装飾品において、安定的であることを好まないために、積極的に労働に関係するというものである。彼らにとってなじみがないことは、むしろ好ましいことなのである。第二の「精神の活動」は、美しさの絶対的規則が形成されていない物事の判断をめぐって、つねに試行錯誤の状況におかれている。しばしば「人間が巨匠の判断を鵜呑みにする」というガルヴェの指摘は、「変わりやすさ」の中に、自身の正しさを懸命に見出そうとする人々の意識のあらわれを示唆するものである。しかし、流行が支配する美しさは、前述したように本質的に固定されることはない。

こうしてガルヴェは、国民的産業の具体的考察へと進み、流行が社会性を獲得する過程に、より肉薄する。社会には、大きくは流行を作り出すものと享受するものが存在するが、ガルヴェはその生産面を担うのが中産階級であるとし、その労働体制がいまや多様化している状況を捉えていた。

人間の労働が分割され、まさに多くの中産階級（Bürgerclaßen）の稼ぎの源泉となった固有の技能と生活ぶりが、われわれの多種多様な欲求に必要なものの製作と造形に関わると、その他の階級の虚栄心を助けようという関心が、流行の変わりやすさを促進することになるのである。[14]

すなわち、中産階級は流行の動向を無視しえないのであり、手工業者や職人たちは、自身がもっている技能を最大限生かしてそれに追従しようとする。一方、流行を享受する人々は次のようである。

つねに流行品のための新しい雛型を作り出す労働する階級のこうした努力のもとで、新しい流行を取り入れ、それによって際立とうとする享受する階級の嗜好（Neigung）もまた、おそらく、ずっと同じものではないだろう。[15]

流行の原型は労働する中産階級の努力によって多様化するが、そうした中産階級の絶え間ない努力は、そもそも流行が可変性を本質とするがゆえに、そうあらざるを得ないのである。享受する階級において、流行は常に新しくなければならない。こうした構造によって、可変性はより強固な理由をもつに至る。流行が多様な生産物として生み出され、社会性を獲得し、文明化を促進するなかで、それを享受しようとする人々はつね

にそうした流行の間を、新しさを求めて行き来する。こうして流行の原型は、生産物という原初的な姿からイメージの領域に参入していく。しかし、流行は特定の人々のところに立ち止まらない。生産は中産階級が担うものの、それを享受しようとするのは、社会におけるすべての人々なのである。

このような流行の展開を、ガルヴェは「国民的流行（Nationalmoden）」の分析から、より具体的に明らかにしようとする。

> 例の階級〔享受する階級〕で、あらゆる相当な革新はその原因を受け取り、そこから残りの階級に降りてくる。その原因というのは、金持ちの富を見せびらかす欲求と、上流階級の地位を見せびらかす欲求である。[16]

金持ちと上流階級の自己顕示欲を表象する流行が、上層から社会全体を席巻していく。上層において導入され、披露された新しいものである流行は、下層の人々（die Niedrigern）までもが目の当たりにし、彼らはその模倣をもって上層に接近を試み、高慢によって自分自身が身を置くところから遠ざかろうとする。そこでは、すべての人間が新しいものへと向かう欲求を研ぎ澄ます。ガルヴェは「憧れとなるような新しさというものは、一般的でない」がゆえに、人々がそうしたものを取り入れようとするのだという。流行における模倣と差異の個人的原理は、いまやそうした社会的ダイナミズムを与えるに至った。

ところが、まさにその時、そのダイナミズムに生じつつある翳りがガルヴェの目に映っていた。

> 最も裕福な人が一般に流行を決定するので、流行の変更は、しばしば富裕を見せびらかす新しい方法を探すという目的以外なくなってしまう。それがもとで、高価な流行はしばしば、より安価な、良好なそれを排除してしまう。このことは、悪い結果を生む。それらは、中産身分の幸福事情をますます混乱させ、その際、多くの家族の破産を見栄っ張りの庶民たちにもたらすことになる。[17]

このような金持ちの事情によって、流行品の技術性が有用性にではなく、モノの値段を上げることだけに差し向けられ、次第に流行は高価なものになっていくとガルヴェはいう。しかし社会で支配的になった流行は、それほど裕福でない人々にも到来している。安価と高価の現実的境界は、流行への衝動によって人々の目には映らない。ガルヴェは、「誤った羞恥心（falsche Schaam）」によって、「分別（Klugheit）」と「節約（Sparsamkeit）」を犠牲にするような流行へのあくなき衝動が、浪費を通じて経済的困窮を招く可能性を孕み、しかもそれはそもそも経済的に余裕がない下層から現実化する危険性をみたのであった。

では、流行から貧困に陥る危険に瀕している人々とは、具体的に誰なのか。ガルヴェは次のように表現している。

市民的中産身分にとって、流行の本質が有害に作用するような二つ目の事情がみられる。この身分の大部分（強調は引用者）は、彼の時間を、彼にパンをもたらす仕事が占めている。彼は、楽しみを追いかけてばかりはいられないのである。彼は、働かなくてはならないし、それに、労働になれている。彼が自分の職業に忠実なままであれば、彼の礼儀ただしさ（Galanterie）にとって、それは必ず痛手となるだろう。彼には、上品な生活様式が要求するものについて考えを巡らすこと、そのために必要なものを購入すること、あるいはそのために必要な技能を獲得することへの余暇など、十分に残されてはいない[18]。

ガルヴェが見ている市民的中産身分とは、主として産業労働を担う中産階級のことであるが、それはさらに生産的側面からも二分される。具体的には、固有の技術力や構想力をもつ「職人や手工業者」と、それらをもたない「単に勤勉な人々（die nicht erfindsamen, die bloß arbeitsamen Leute）」にである。重要なのは、ガルヴェはそうした中産階級の大部分を、食べていくことで精一杯であるような「単に勤勉な人々」が構成すると考えていることである[19]。ということは、貧困の危機に瀕しているのは社会における大多数の人々なのである。流行や奢侈に追従する余裕は、彼らにはもはや残されてはいない。流行を生産する人々が、享受する者の中にその身を置こうとするには必然的に無理が伴う。にもかかわらず、ガルヴェはそうした人々までもが、模倣欲求や虚栄心に打ち克てないという現実を見ている。ガルヴェは、中産階級が「さらに上の世界で身を立てるために、彼の現在の世界からすっかりでていく」こと、あるいは「ただ完全に丁重であろうとせんがために、仕事もせず、奢侈に打ち込む[20]」ことによって、自身に「破滅（Verderben）」を用意するのだと指摘し、彼らの分をわきまえない行動に流行の有害な作用をみる。この分をわきまえないことは「流行論」のモラル論全体を貫き、ガルヴェが最も主張することである。こうした状況のなかに、人々のモラルの頽廃が起こってくる。

確かなことは、どの人間も、彼がなすことのすべてを、彼の固有の判断力に従ってするほど、より完全になるということである。したがって、流行の支配が広がるほど、それが人間の独自的判断力をより制限し、選択や自由そして道徳性（Moralität）というものが、彼の行為においてほとんどなくなってしまう[21]。

ガルヴェにおいて、流行によって促進される文明化過程は、人間の基本的心性が強力に作用するものとして、いわば近代的必然として捉えられるに至った。ゆえにガルヴェは、いわゆる経済的な発展過程そのものを断罪しようとはせず、その積極的側面を評価しようとしたのであった。ガルヴェは、ある程度経済的に余裕がある人々が美しいものを追求するにしたがって、モラル的判断力が徐々に育つ可能性をみている。[22] しかし他方で、ガルヴェの目前には、経済的に余裕がない大部分の人間が、発展的経済過程の中で流行現象に過度に追従するあまり、モラル的判断力を失っていく様が顕在化し、社会には、発展しつつも根底に経済的な、ひいては精神的な貧困を固定化するような様相が広がりつつあった。中産階級を主とする社会的発展が零落への道をも含むような流行の二面性の問題に、ガルヴェはどのように答えようとするのか。こうして、現実から引き出した人間像・文明社会像を糧とし、モラルの問題へとガルヴェは進んでいく。

三　近代的人間のモラル形成

ガルヴェは、流行によって人々が貧困に至る過程を懸念しながらも、流行そのものを全否定しようとは決してしない。あくまでも流行の積極的側面を認め、現状に立って、個々人におけるモラル向上への道を模索していく。

ガルヴェの論敵であったカントも、ほぼ同様の時代認識に立っていたとみられるところがある。「世界市民的見地における普遍史の理念」（一七八四年）で、カントは次のように言う。

> われわれは芸術学問によって高度な文化をもち、種々の社会的礼節や上品さに関して、煩わしいほど文明化されている。しかし、われわれがすでに道徳化されていると考えるためには、まだ非常に多くのものが欠けている。というのは、文化にはやはり道徳性の理念が属しているのに、この理念をもっぱら名誉心や外見的上品さという擬似道徳（das Sittenähnliche）に帰着するよう用いるならば、この理念の使い方はただ文明化ということしか意味しなくなるからである。[23]

ガルヴェは、カントの時代認識そのものには接近しているが、モラルを構想するにあたっては、はっきりと異なった見解を示す。カントの場合、上述の通り「文化」の領域は「文明化」のそれとは別の次元として捉えられ、道徳性は「文化」領域に理念として属するものとして構想される。一方、名誉心や外見的上品さという「文明化」における諸要素は「擬似道徳」というように、「道徳性の理念」にとっては好ましからざるものとされる。つまりカントは「道徳性の理念」は芸術

や学問によって導かれるべきものであるとし、「文明化」過程における道徳的発展の可能性を見ようとしない。このことは、ガルヴェとカントの啓蒙観の違いが、明確に露呈したことを示すものであろう。カントの啓蒙の枠組みは、大きくは、現実社会の上位に抽象的な「道徳性の理念」を示し、知識人的な理性がそれを先導することで推し進められるものである。カントは、まさに「啓蒙とは何か」の理念性を明らかにした。

しかし、ガルヴェは「啓蒙とは何か」を哲学することよりも、そこに含まれるような理念が、現実的にどのようにすれば人々の間から生まれてくるのかということを、課題として引き受けた[24]。ゆえにガルヴェは、カントとは正反対に、現実社会に存在する人間を見つめてきたのである。確かにガルヴェも、流行に追従する中で人々が貧困に陥り、精神的頽廃を招きかねない可能性をみているので、モラル論を展開する意識を「流行論」においても明確にもっている。しかしガルヴェは、そうした現実から乖離して理念を語ることを、断固として是認できなかった。ガルヴェの啓蒙・道徳観は、次の一文に集約されるように思われる。

道徳（Sittlichkeit）というのは、いわば、この貴重な植物の、つまり人間の、最後に残ったもっとも成熟した果実であるように思われる。つまり、感覚が芽で、学問や悟性、そして社交的生活での人工的（künstlich）・機械的（mechanisch）労働における努力が花で、道徳や徳というのが、成熟した果実なのである。このそれぞれすべてが、ともに必要なのである。芽のない花はなく、花のない果実はないように[25]。

ガルヴェは悟性や学問を、理念的なものだとして否定しているわけでは、決してないのである。ただし、人間というものは、そうした「感覚」や「悟性」を同時にもつ複合的な存在として、そして日常を生きる存在として、つねに理性的でありつづけることは非常に困難なものである、というのがガルヴェの認識であろう。ガルヴェのこうした人間観や道徳観が、「流行論」において彼が構想する文明像および近代的人間像の下地となっているのである。したがって、ガルヴェのモラル論は、やはり現実的人間の内面から出発する。

もっとも新しい流行を知ろうとするせわしない努力だけでなく、流行をつねに美しく見ようとして好みのうえで他人の言いなりになること（Nachgiebigkeit）も、弱き精神のうちで行われうる[26]。

このことは先にも述べた、判断力の衰退を示唆した部分と重なる。さらにそれは流行の悪しき側面について、ガルヴェ

が「模倣欲求」から貧困に陥ることを懸念したことに重なってくる。では、実際に人々はどのようにして独自的な判断を忘れていくのであろうか。

その要因としては、人間の心性に働きかける「欲望」の圧倒的影響と、「習慣」の作用があげられる。欲望のたぎりをよりいっそう燃え上がらせるものの代表は、奢侈である。「豪華さへの愛好は流行によって第一に生み出されるものではないが、それは流行がなかったら栄養不足である」といわれるように、流行と奢侈は密接に結びついている。流行が不断に生産されている状況で、奢侈は限りなく展開しうる。

> 流行の奢侈が導入された国において、そしてそうしたものが孤独な、そして社交的な生活のあらゆる部分に浸透している国において、人間の欲望を刺激するような物の数というのは際限がない。[27]

この状況下で奢侈を求めようとする人間の性向が遮断されることは、まずない。それへの欲望は、人間に「新しい物好き（Neuerungssucht）」という性格をも与える。ここからガルヴェがいう上品さの流行が、奢侈を通じて明らかになる。

最新の流行的衣服や装飾品、家具調度というような奢侈品を、人は、なぜ求めようとするのか。それは「彼の飾り立てられた家にやってくる人のためのもてなしの準備」のためである。つまり人は、自分自身のためにではなく、上品さを他人に示すために飾り立てるのである。しかし、その準備内容はつねに変更の可能性をもつ。ガルヴェによれば、その理由は次のようなものである。

> 今日、彼の家の飾りつけ、もしくは彼の来たるべき客へのもてなしの準備が終わった人は、明日ことによると彼よりも金持ちの高貴な人々の家で、……（中略）……彼がいままで買ったもの全部の新モデルを知ることになるかもしれない。そのことは、彼のすべてのすばらしさを、たった一度で台無しにするのである。[28]

こうなるともはや、貨幣はいくらあっても十分ではない。必然的に人々は「貨幣への愛好（Liebe zum Gelde）」を加速させ、奢侈を「単に、評判を獲得するためのひとつの手段とみなす」ようになる。こうして人々は、自身の判断よりも他人の評判を重視し、モラル的判断を軽視していくことになる。「習慣」がもたらす判断力の縮小については、次の一節、「すべての人間が、副次的な事柄において習慣に盲目的に従うことができるという、大きな利便性を見出すからである」が、すべてを物語っているだろう。ガルヴェが捉えた時代に即した文明像は、物質

的発展の側面からは肯定できるものであるが、道徳的側面では頽廃の兆しを見せていた。その現実の中で、人間のモラルはどのような展開の可能性を秘めているのだろうか。

ガルヴェはそうしたモラルの可能性を、市民社会に確固として存在する身分や地位の構造の中で、別々の人間像を通じて描き出す。ガルヴェは均質な、あるいは類的なモラル的人間像を示すことは、彼の道徳観からしても性急であると考えている。ガルヴェが現実に見ている社会的な分裂状況は、それを無視し、均質な理念を示す空間にモラルを構想したところで、すぐに窒息してしまいかねないようなものであった。ゆえに、ガルヴェのモラル論もまた、二面的である。

絶え間なく変化する芸術と手工業の努力の所産によって駆り立てられる奢侈は、以下のことを前提とする。人が自分の感情と欲望を精錬しており、新しい利便性と快適性の現実的な享楽を自分のところへ引っ張ってこようとすることである。奢侈は、美しい外観によって、目を楽しませ、少なくとも新しさが放つ輝きによって、目を元気付けるのである。奢侈は、芸術の作品であるだけでなく、奢侈を楽しむ人々のところに芸術感覚（Kunstgefühl）やその感覚と結びついた精神的教養（Geistescultur）をも生み出す。[29]

ガルヴェにおいて、奢侈は二つの意味を与えられる。奢侈品の生産を担う中産階級は、技術力を向上させるべく苦心する過程で、産業を充実させていく。これに対応する形で「金、銀、すぐれた鉱物を積み上げるために、悟性も好みも必要ではない」ような粗野で野蛮な時代の動機ではなく、近代特有の「精神的教養」が形成される。そうしたことは裕福な上流階級や金持ちでなくては、実質的には無理なことではある。しかしその「精神的教養」が、モラルにおけるひとつのメルクマールとなるのである。

その一方で、流行の生産において固有の技術力や独創力をもたない人々、つまり中産階級の大部分が、単に勤勉な人々であったことを忘れてはならない。したがって「精神的教養」というものでは、そうした人々にモラルが普及する動因としては高尚に過ぎるし、そもそも彼らはそうした教養を身につける経済的余裕がない。だからこそ、ガルヴェは「流行への傾斜が非常に有害なものとなる身分は、そして、奢侈が人間の幸福と休息にとって危険なものになる身分は、中産身分かよい市民身分以外にない」[30]というのである。

今までなされてきた流行の告発は、主としてこの身分に属する人々へのメッセージであった。ガルヴェは「自制（Mäßigung）」を主張し、より高位の階級へ接近するために、彼らがもっているような華美な装飾や奢侈を模倣しようとする

ことは、愚か者がすることだと断じている。「自分が属する身分の流行をふみこえないこと」[31]は、「流行論」におけるモラル論の核心である。しかしガルヴェは、最終的には、次のような一見消極的な見解を示すのである。

押し分けて出てこようとし、さらに彼が生まれた社会の上位階級に接近しようと努める人は、無理もない誤りを犯すものである。——というのも、彼は人間本性の一般的な弱さの影響下にあるから。彼は、上流身分では、十分に、そして全体的に、より多くの至福や完全性が現存するだろうということを信じるがゆえに、思い誤る。しかし、彼が優位性を見つけうると信じるところへ到達しようとするのは、間違っていない。[32]

ここに至って、ガルヴェのモラル論は理論的限界を示す。彼は、市民的モラル形成の処方箋を、極端にいえば「自制」や「節度」という形でしか与えられなかったのに加え、仮にそれが破られたとしても、許容してしまう可能性さえ示唆するのである。しかし、そのことをもって、ガルヴェの通俗哲学の可能性が閉ざされたわけではない。こうした困難の出現は、彼にとって隘路を示す以上に、感覚的主体把握という啓蒙の新地平が開かれたことを意味するのである。

おわりに——通俗哲学の可能性

人類の進歩を自分自身の目で観察すること、この変化の原理を自分自身の経験から抽象すること、こうしたことは、人間のように、それほど長く生きられないし、近視眼的な存在にとっては、十分に可能なことではない。[33]

ガルヴェは、市民社会に存在する富と地位の区別を超えた、人間一般というカントのような理論水準に到達することはできなかった。しかしそれは、彼が地位や身分に対する事実認識を、現実社会において深めたからに他ならない。彼は、現実に生きる人々の「未成年状態」を厳しく断ずるのではなく、彼らの現実を冷静に受け止めた。ガルヴェは、上流階級が「精神的教養」によって、よい社会のために必要となるモラル的判断を涵養すべきだとし、[34]さらに、中産階級の「自制」や「節度」のモラルをそこに重ねることで全社会的なモラルの発展可能性を展望した。それは、現実社会に即した、あるいは妥協した、非常に緩やかな発展の展望であった。

こうしたガルヴェの思想を、単に啓蒙絶対主義体制下の思想とし、かつ、それとの論理的整合性にのみ着目するならば、「支配的流行に参加するために人間がおかす愚かさよりも、寛

容に値することはないかもしれない」[35]という彼の真意は汲み取れない。流行を通じて把握した近代的個人は、理性ではなく感覚に依拠するものであったから、ガルヴェはモラル論をあえて平易な、しかしそれゆえに現実的な結論にとどめた。そこには、彼があくまでも「一般的人間的感覚の説教者」であろうとした意識が働いているのである。

彼のそうした意識は、文芸評論にも垣間見える。ガルヴェはドイツ人作家の稀有な才能として詩的構想力と哲学的洞察力の混交を認めているが、彼が評価するのは、ルソーの詩的構想力に満ちあふれながらも「真実や自然に忠実」な「文体」のほうである。またガルヴェは、メンデルスゾーンやレッシングに比して、「世間」を見据えた表現方法をとるエンゲルをより評価する[36]。つまりガルヴェは、「流行論」に、種々の現実的状況を組み込み、それを平易かつ正確な表現で叙述することによって、自身の通俗哲学に、哲学の範疇を超えた、市民社会に浸透する実践性を与えようとしていたのである。

ガルヴェは啓蒙の実質的主体を、知識人ではなく、民衆に積極的に委ねようとした。現実に民衆の主体形成の端緒となるのは、彼らの未熟な理性ではなく、感覚である。ゆえに、知識人による「理性の公的使用」でもなく、民衆の感覚を啓蒙の嚮導力とするのがガルヴェの考えであった。だからこそ、通俗哲学としての題材は近代的個人にとって卑近な事柄でなくてはならなかったし、思弁的で抽象的な表現は退けられねばならなかったのである。

ガルヴェはどこまでも現実に寄り添うことによって、市民社会における啓蒙の現実的かつ内発的な可能性にこだわりつづけた。彼の「流行論」は、人々の悟性に現実的活動空間を与えようとする実践的な試みを秘めていたのである。たとえば、ゲーテの『詩と真実』（第二部、一八一二年）において、たった一度しか出てこないガルヴェの名が含まれる次の一節は、彼の通俗哲学がひとつの「果実」を結んだことを物語っている。

こうして今や哲学者たち自身も、一般に読まれるためには、どうしてもまた明晰に、わかりやすく書かねばならぬことを知ったのである。メンデルスゾーンとガルヴェとがあらわれて、ひろく世の関心と驚嘆とを呼びおこすようになった[37]。

（おおつか・ゆうた／社会思想史）

注

（1）vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 8, Duncker & Humblot, Leipzig, 1878, S. 385-392 ; *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 6, Duncker & Humblot, Berlin, 1964, S. 77-78.

（2）vgl. *Christian Garve's Briefe an seine Mutter*, hrsg. von Karl Adolf Menzel, Wilhelm Gottlieb Korn, Breslau, 1830.

（3）z. B., Ferguson, Adam, *Grundsätze der Moralphilosophie*, 1772 ;

Burke, Edmund, *Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*, 1773 ; Smith, Adam, *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums*, 1794-1796.

（4）通俗哲学者には、ガルヴェ、メンデルスゾーン（Moses Mendelssohn 1729-1786）、エンゲル（Johann Jakob Engel 1741-1802）らが名を連ねるが、これに出版業者のニコライ（Friedrich Nicolai 1733-1811）などを加えて「通俗啓蒙家」といわれることもある。この「通俗」の意味をめぐっては、以下の論文が示唆的である。渡辺祐邦「ヘーゲル哲学の「隠された源泉」（二）——クリスチアン・ガルヴェと「通俗性」の哲学」、北見工業大学『北見工業大学研究報告』第七巻二号、一九七六年。

（5）ガルヴェ全集は一八〇一年から一八〇四年にかけて全出版物を十八巻に収める形で出ているといわれるが、これは正規の全集ではない。復刻版全集を編集した Kurt Wölfel は、それはいい加減に *Sämmtliche Werke* という名を与えられてウィーンで無許可印刷された海賊版であるという。vgl. Wölfel, Kurt, Vorrede: Über das essayistische Werk Christian Garves, in : *Christian Garve Gesammelte Werke*, hrsg. von Kurt Wölfel, Bd. 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim・Zürich・New York, 1985, S. Ⅱ.

（6）ドイツ啓蒙におけるカントとガルヴェの対比的なあり方に着目したものには、竹野伸博「近代ドイツにおけるイギリス市民社会思想の受容の一形態——C・ガルヴェの場合」、名古屋大学『経済科学』第二四巻二号、一九七七年と、同「ドイツ通俗啓蒙——C・ガルヴェ研究」、宮本憲一他編『市民社会の思想・水田洋教授退官記念論集』、御茶の水書房、一九八三年がある。これらはガルヴェをカントとの比較において評価しているが、ガルヴェの思想がもつ通俗性を文明化と啓蒙の枠組みにおいて積極的に評価する点が弱い。この点はドイツにおける研究についても同じことが言え、ガルヴェの啓蒙のありかたを道徳哲学以外の著作から析出しようという試みがなされない。前出の渡辺論文はこれを補うが、文学論からのアプローチである。ヘーゲルとの関係では、池田成一「ガルヴェ『流行論』とヘーゲル市民社会論の成立」、東北哲学会『東北哲学会年報』第九巻、一九九三年がある。ドイツでのガルヴェに関する総合的研究は、民俗学との連関に焦点をあてた Leonie Koch-Schwarzer の研究と、ガルヴェ思想の諸概念を網羅する Claus Altmayer の研究がある。Koch-Schwarzer, Leonie, *Populäre Moralphilosophie und Volkskunde : Christian Garve（1742-1798）—Reflexionen zur Fachgeschichte*, Marburg:Elwert, 1998.（Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V.; Bd. 77.) ; Altmayer, Claus, *Aufklärung als Popularphilosophie : bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, St. Ingbert : Röhrig, 1992.（Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft ; Bd. 36.)

（7）ガルヴェの交友関係は非常に幅広い。青年期のシラーはガルヴェのファーガスン解釈から影響を受けていたし、カントは理論において最も偉大な敵であった。シラーへの影響については、内藤克彦『シラー研究第一巻—シュトットガルト時代のシラーの思想と作品』、南江堂、一九七二年、二六—四七頁、および松山雄三「若いシラーと Chr. ガルヴェ」、東北薬科大学『東北薬科大学一般教育関係論集』第一五巻、二〇〇一年を参照。カントとの関係は『純粋理性批判』（一七八一年）の出版に際し、ガルヴェによる書評が一七八二年の「ゲッチンゲン学報」に掲載されたことからはじまる。しかし、その書評はフェーダーによって多分に改変されたものであった。その内容があまりに不当であると感じたカントは、それへの反駁を翌年のプロレゴー

メナで行う。それに対応し、ガルヴェはカントに手紙を書き、真意を説明することで関係は修復された。こうした経緯をもとにガルヴェとカントの哲学者としてのありかたを論じたものとして、以下の論文が詳しい。vgl. Franz Nauen, Haifa, Garve—ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes, in : *Kant-Studien : Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 87. Jahrgang, Heft2, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1996, S. 184-197.

(8) Garve, Christian, Ueber die Moden, in:*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, Teil1, Wilhelm Gottlieb Korn, Breslau, 1792, S. 119.

(9) ebd., S. 121-122.

(10) ebd., S. 125.

(11) ebd., S. 147-148.

(12) この点は、バークの議論と重なりつつも相違している。バークは、外的対象と関係する人間の自然的力能として感覚・想像力・判断力の三つを挙げている。感覚は、味覚と視覚について述べられ、それが後天的作用や病気などでない限り、万人に共通する作用をもたらすものだとされる。一方、ガルヴェは、視覚こそがもっとも自由なイメージを与えうると考えるので、視覚は万人に共通の作用をもたらすものではない。ガルヴェのそうした可変性認識の根底には、人間の社交性による変化（流行の変化＝社会的規範の変化）への配慮がみられ、仮にそこから共通性が導かれたとしても、バークのいうような感覚作用よりも、よりフレキシブルなそれであると思われる。Burke,Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*（Oxford World's Classics), Oxford University Press, 1998, pp. 11-26.（バーク『崇高と美の観念の起原』、中野好之訳、みすず書房、二〇〇四年、一五—三三頁参照。）

(13) ガルヴェは「フランスが、まったく異議なく、ヨーロッパにおける流行の支配を我がものとした」と述べる。Garve, Ueber die Moden, a. a. O., S. 138.

(14) ebd., S. 130-131.

(15) ebd., S. 132.

(16) ebd., S. 132.

(17) ebd., S. 219.

(18) ebd., S. 242-243. ガルヴェは丁寧さや上品さ、あるいは礼儀作法というものも、流行の支配を受けると考えている。したがって上品であろうとすることにおいても、模倣本能と差異からなる流行原理がその駆動力となっていることに変わりはない。

(19) ガルヴェは『貧困論』において、近代的奢侈によって都市労働者にも変化が生じていることを分析するなかでそれに言及する。近代的奢侈は、細かな装飾品など多岐にわたる。したがって、産業も実に多種多様になるから、奢侈品生産に従事する職人と手工業者も、同様に増大している。だが、奢侈における美の観念はつねに迅速に変化していく。であれば、モノに変わった形を与えようとする創作態度はつねに緊張を強いられる。つまり、そのことは創作できるような頭脳と能力をもたないような大部分の「単に勤勉な人々」が、パンから遠ざかっていくことを意味している、と。このことは、主に首都（Residenzen）において見られた。ガルヴェは商業都市（Handlungsstädte）にも目を向ける。そこでは商業が逆に労働を変質させている。下層の労働者を、特定の知識を必要とするような技術的労働に雇い入れることはもはや不可能となっていた。というのも、商業が要求した労働力は、実質的にはルーティン（ガルヴェはroutineという英語を引き、特別な才能を必要としないもの、と表現する）であったからである。その結果、品物のほとんどは民衆あるいは普通の人々のための欲求に供する品物で

しかなくなった。商業は並みの労働を増加させ、ゆえに、身分の低い多くの人々を維持したのであった。ガルヴェは『貧困論』において、何箇所かで『国富論』の内容に触れているが、ここでの議論もスミスの「労働によって生活する人々」（第五編第一章）の内容に類似している。スミスは分業が進んだ社会で、労働する人が単純労働に限定されることによって、おろかさと無知に通ずるようになるといった。彼は、そういう社会の大部分の人々を労働貧民といい、政府が防止策を講じない限り精神的退廃は免れられないと言う。vgl. Garve, Christian, *Anhang einiger Betrachtungen über Johann Macfarlands, Untersuchungen die Armuth betreffend, und über den Gegenstand selbst, den sie behandeln:besonders über die Ursachen der Armuth, den Charakter der Armen, und die Anstalten sie zu versorgen*, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig, 1785, S. 40-43;Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 781-782.（スミス『国富論』第四巻、水田洋監訳・杉山忠平訳、岩波文庫、二〇〇一年、四九―五〇頁参照。）

（20）Garve, Ueber die Moden, a. a. O., S. 243. この記述は礼儀作法などの丁重さにおける流行を考察する部分に出てくる。

（21）ebd., S. 215.

（22）vgl. ebd., S. 142.

（23）Kant, Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in : *Was ist Aufklärung? : ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, S. 14.（カント「世界市民的見地における普遍史の理念」『カント全集一四 歴史哲学論集』、福田喜一郎訳、岩波書店、二〇〇〇年、一六頁。）

（24）これに関しては、「理論と実践」をめぐる両者の見解の違いが象徴的である。vgl. Kant, Immanuel, Abhandlungen nach 1781, in : *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1912, S. 278-289.（カント「理論と実践」『カント全集一四』、北尾宏之訳、岩波書店、二〇〇〇年、一六三―一八五頁参照。）

（25）Garve, Christian, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Georg Olms Verlag, Hildesheim・Zürich・New York, 1986, S. 27-28. ガルヴェは、次のように続ける。「それに何世紀もの間生き続ける樹木というのはなかなか実を結ばないものだ。また、一番初めに咲いた花が立派な果実を結ぶこともない。何世代にもわたる人類の成熟というのは、植物や動物以上に大変に思われる。」

（26）Garve, Ueber die Moden, a. a. O., S. 217.

（27）ebd., S. 229.

（28）ebd., S. 230.

（29）ebd., S. 222-223.

（30）ebd., S. 239.

（31）ebd., S. 272.

（32）ebd., S. 272.

（33）ebd., S. 182.

（34）vgl. ebd. S. 274.

（35）ebd., S. 287.

（36）vgl. Garve, Christian, *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste,* Teil2, Georg Olms Verlag, Hildesheim・Zürich・New York, 1985, S. 77-82.

（37）Goethe, Johann Wolfgang, *Dichtung und Wahrheit -Aus Meinem Leben,* in : *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. von Ernst Beutler, Artemis-Verlag, Zürich, 1948, S. 305-306.（ゲーテ『ゲーテ全集九（詩と真実、第一・二部）』、菊盛英夫訳、人文書院、一九六〇年、二四二頁。）

〈公募論文〉

叛逆する若者たち

【パピーニ、プレッツォリーニの参戦運動（一九一四年―一五年）】

倉科岳志

一　はじめに

本稿が扱う時代は、第一次世界大戦勃発後、街頭のデモによってジョリッティ派を中心とした議会体制が崩壊し、イタリアの参戦が決定された時期である。この一連の動きを解明するには、当時首相であった保守的自由主義者サランドラの政治手法を追うだけでは十分ではなく[1]、広場に集結し、暴力で議会に圧力をかけて参戦決定を迫った集団を無視することができない。参戦派の内部構成を見ると、未来主義、革命的サンディカリズム、ナショナリズム、民主主義のように互いに相矛盾する思想の寄せ集めであった。にもかかわらず、なぜ参戦運動は人々を結集させ、暴力に向かわせることができたのか。この問いへの鍵は「革命と戦争」という単純なスローガンにあった。これは各人がそれぞれの都合で解釈しつつも、戦争を経済的に正当化する主張を超えることのできた、道徳的な言辞であった。とはいえ、スローガンだけでは人間は動かない。同時期に、さまざまな思想的・経済的な区分を思考停止状態に押しやる、街頭における拍手・喝采という政治手法をも完成していた[2]。

本稿の目的は、「戦争と革命」というスローガンが、なぜ、どのように生まれたのかを考察することである。あわせて、街頭における拍手・喝采という政治手法にも若干触れたい。というのも、参戦運動は議会制民主主義をプロパガンダで破

壊した運動として現代的観点からすれば批判的に検討すべき問題であるにもかかわらず、先行研究においては参戦派知識人たちを「非合理主義」という言葉でひと括りにしてしまい、「戦争と革命」というスローガンや拍手・喝采の機能、そしてその背後にあった知識人たちに共通の情念、同時代の文化や制度に対する叛逆の精神を明らかにできていなかったからである。[3] 学問と社会の合理化や官僚化に異議を申し立てようとするこの情念は、自らを「若者」と規定し、既存のアカデミズムの外にいた知識人たち、とりわけ一八八〇年世代に顕著に見られた。

そこで、本稿では参戦派のなかでも、これらの形成に深くかかわった若き知識人たち、とりわけプレッツォリーニと雑誌『レオナルド』以来文化刷新運動をともに主導してきたパピーニの活動[4]、およびその周辺の人間関係に焦点を当てる。[5] 具体的には、同時代の日記、書簡、雑誌史料に基づき、両者の差異に着目しながら具体的な歴史的文脈へ位置づけ、一九一一年から大戦期までの活動を追う。

二　新権威クローチェ

一九〇八年、新世代を代表する二十六歳のプレッツォリーニは「新生イタリア」を創ろうとするクローチェの文化活動に影響を受け、『ラ・ヴォーチェ』誌を創刊した。[6] この雑誌を中心に、かれは同世代の知識人と協力しつつ、クローチェ、フォルトゥナート、サルヴェーミニといった上の世代（一八四〇—七〇年代生まれ）をも引き込んだ広範なネットワークを形成した。

このネットワークを位置付けるために、あらかじめ当時の文化的諸潮流の配置関係を述べておくと、はじめに、文献学の伝統を引き継ぎ、十九世紀後半に実証主義を受容したアカデミズムがあった。大学教育機関に代表されるこのアカデミズムに対して、プラグマティズム、神秘主義、観念論が台頭していた。とりわけ、はじめの二潮流においては、パピーニ、プレッツォリーニが創刊した『レオナルド』誌がそのリーダー・シップを取り、後者の潮流では、クローチェの『クリティカ』誌が権威を振るうようになっていた。両雑誌が「再覚醒」という言葉で、各自の文化活動の革新的役割を定義したのも偶然ではなかった。[7] とはいえ、合理主義的な立場を堅持し続けた『クリティカ』と異なり、『レオナルド』は非合理的なものをも進んで受容し、多くの人々の反響を呼びながらも、他の俗悪な雑誌との区別がつかなくなり、一九〇七年に廃刊された。[8] この反省を活かし、『ラ・ヴォーチェ』は、論理的説明で他者を納得させる合理性を踏まえた作品を掲載することで、アカデミズムに反抗するいずれの勢力をも歓迎する

雑誌として生まれた。

『ラ・ヴォーチェ』に結集した若者たちはイタリアの文化的革新、実証主義やアカデミズムへの叛逆という点でクローチェと同盟しえた。しかしながら、一九一一年あたりから若者たちはこのナポリの哲学者をも批判し始め[9]、第一次世界大戦期で最高潮に達する[10]。反実証主義的な立場をとったクローチェは一九〇二年の『美学』で直観の自律性を擁護し、若者の支持を得ていた。ただし、一九〇九年になると哲学者は自らの内に残存していた自然主義的な傾向を排除することで精神哲学を体系化し、実証主義自体をその体系に内包させることのできる学問を成立させた。さらに他の哲学者にも自己の持つ非合理的なものを排除し、論理に従うべきと要請するばかりか、芸術家にも、宗教家にも、プラグマティストにも自己に固有の職務に徹することを求めるようになった[11]。たとえば、一九〇七年の論文「最新の文学のある特徴について」では、ダヌンツィオ、フォガッツァーロ、パスコリらの文学作品が芸術という観点では「イタリア文学に名を連ねる」と肯定的に評価されているが、「市民の歴史」という観点では、現実という基礎に立たない、空虚で不誠実な精神を証明するもの、と批判されている[12]。ここでいう市民の歴史とは、文学ではあってもイタリア人意識の形成に有用でなくてはならないという観点での歴史であった。こうした同時代文学にたいする一定の留保がじつはクローチェと若者の異なる気質の底に横たわる哲学的な相違を物語っている。

パピーニの一九一一年の著作『のこりの半分[13]』は、クローチェへの直接的な批判を意図したものではないが、この相違を理解するのに役立つため、その内容を紹介しておく。「最新の文学のある特徴について」におけるクローチェの発言は、パピーニからすれば思想・芸術上の発展の可能性を閉ざしていた。パピーニは、直観と概念を分けることではクローチェと同様であるが、だからといって、芸術家が直観のみに頼る理由もなければ、哲学者が概念のみに頼る理由もなかった[14]。それぞれが自己抑制的に行動するのではなく、哲学者は芸術家や宗教家の、芸術家は哲学者や宗教家の仕事を利用して、時には破壊してまでもそれぞれの仕事を追求し、自己の仕事を純化することが歓迎された。そのような活動を無意味と分かった上で行うことにプラグマティズムを克服する道があり、悪と認識しながら行うことこそが、哲学・芸術上の発展を期待できる真の悪なのであった。合理的な哲学史や伝統的言語によって立つかぎり、かれにとっての覚醒はありえなかった[15]。

この哲学上の相違は、彼らの文化活動の傾向を決定していた。パピーニは、クローチェが「論理学綱要」を書いた一九〇五年の段階ですでに、クローチェの評価を変化させていた。同年の両者の公開書簡による論争のなかで[16]、パピーニは、ク

ローチェがカント、ヘーゲルの流れを汲み、ブルーノやヴィーコやベルトランド・スパヴェンタを称揚するのに対して、自分はベーコンやスチュアート・ミルの流れを汲み、レオナルドやガリレイを賛美し、さらには同時代のパース、ジェームズ、デューイらにも共感を抱く、としている。たしかに、クローチェが一定の思想家を軽視したことは指摘されるところでもあり、かれが監修した『現代哲学古典全集』におけるこうした思想家の扱いも限定的で、精神哲学においても十分に思想が吟味されているとは言いがたい。[17] パピーニは、完全無欠の論理よりも、欠点はあるにしても何か新しい視点を提供してくれる思想家を好んだ。かれからみれば、伝統的な、しかも偏った哲学史のみを前提として哲学を構築するのではなく、神秘主義のように哲学史上、拒否されてきた思想やプラグマティズムといった新思想をも仔細に検討すべきであった。じっさい、かれはクローチェの『現代哲学古典全集』（一九〇五年）、『イタリア著述家全集』（〇九年）に競合する形で『魂の文化』（〇八年）、『わが国の著述家全集』（〇九年）を出している。パピーニは、クローチェがすべてを精神という「一元論」に帰すことで、そこからこぼれていくものに危惧を抱かざるをえなかったのである。これ以降、クローチェは精神哲学体系を洗練していくが、洗練すればするほど、パピーニの目には、クローチェが実証主義にかわる新たな敵と映るようになっていったのである。

この哲学と気質の相違に加えて、若者たちが抱いていたクローチェ・イメージも無視できない。まさに一九一一年という年は、前年に上院議員に就任していることからも分かるように、クローチェがイタリアのオピニオン・リーダーとして認知され、活躍する時期でもあり、若者たちはかれとの論戦の中で、その知的覇権状態を窮屈に感じるようになっていった。事実、動機は異にするものの、パピーニのみならず、ボルジェーゼ、ボーイネ、アメンドラ、レナート・セッラにはクローチェが「教師面」した「老いた」存在、情熱を欠いた「冷たい」存在に見えていた。[18]

一九一一年以降のクローチェ批判と時を同じくして、『ラ・ヴォーチェ』から寄稿者たちが離散、各自雑誌を創刊し、最終的には『ラ・ヴォーチェ』もその性格を変容させるが、[19] これらの出来事は密接に関連している。若者たちはドイツ、フランス、アメリカにおいて新思想・新芸術が登場してきた状況を見、クローチェと同様にイタリアの文化的な遅れに危機感を覚え、その向上に努めるという決意を抱いていた。しかしかれらは実証主義ばかりでなく、クローチェに対しても叛逆の精神を抱き、そのイメージを否定的に変容させるとともに、それぞれの情熱を雑誌という形で昇華させていったのである。

三　人生の目的の相違

プレッツォリーニの『ラ・ヴォーチェ』は、当時の有力な知識人が哲学、宗教、芸術、時事、外国文化といった多様なテーマについてコンパクトに論じた文章を掲載していた。しかし、一九一一年のソッフィチと未来派の暴力沙汰をきっかけに[20]、『ラ・ヴォーチェ』の寄稿者内で政治を重視するグループと芸術を重視するグループの対立が表面化する[21]。その結果、当時、歴史学者から政治家に転身しようとしていたガエターノ・サルヴェーミニが、『ラ・ヴォーチェ』と袂を分かって、一九一一年一二月一六日、政治週刊誌『ウニタ』を創刊した。この出来事にプレッツォリーニは苦悩するが[22]、初心を貫いて『ラ・ヴォーチェ』を維持する[23]。しかし、一九一三年元旦になると、パピーニとソッフィチが隔週の芸術雑誌『ラチェルバ』（一九一五年より週刊）を創刊し、やはり『ラ・ヴォーチェ』から離れた[24]。

当時、雑誌創設はコスト面で大変な負担であったし、大学や教育機関の外で新境地を築こうとするかれらの存在理由と触れ合うものであったから、各人の発言は『ラ・ヴォーチェ』時代に比べ、いっそう自己の個性と哲学を強く反映したものとなった。

たしかに、プレッツォリーニは当然のこと、サルヴェーミニも[25]、ソッフィチも、パピーニも、イタリアの「再覚醒」すなわち文化・政治的革新という点ではクローチェの意図と合致していた。しかし、重視する分野が異なっており、とりわけ、パピーニは「再覚醒」は望んでも、クローチェ的な「再覚醒」は望んでいなかった。クローチェやプレッツォリーニが編集する雑誌の理性的姿勢を維持する限り、かれにとっての「再覚醒」はありえなかった。それゆえ、『ラチェルバ』は、理性という枠からの解放を掲げ、芸術家や天才を理性的な立場から分析する人々に異議を申し立て、非理性的な世界にも足を踏み入れようとするものとなった[26]。『ラチェルバ』の寄稿者たちはアカデミズムばかりか、新権威クローチェにも叛逆した[27]。ソッフィチが「学問的な配慮から解放された」印象派、キュービズムに傾倒すれば[28]、パピーニは「狡猾な」哲学者クローチェが文学を踏み台にしていると罵倒した[29]。主体さえも非理性的なるものにゆだねようとする『ラチェルバ』は、かつて敵対関係にあった未来派にも肩入れし[30]、実証主義的なアカデミズムや『クリティカ』『ラ・ヴォーチェ』といった理性的な文化潮流に対して、芸術家をも含めた非理性的文化潮流の一翼を担うことになったのである。

『ラチェルバ』の意義を認めつつも、プレッツォリーニの心は複雑であった[31]。親友パピーニはプレッツォリーニの敬愛す

るクローチェを公然と非難していたからである。[32] さらに、パピーニやソッフィチという強力な執筆陣を失った状態で『ラ・ヴォーチェ』という「大学外に作った自由な大学」をアカデミズムから守り続けねばならなかった。[33] しかし、『ラ・ヴォーチェ』はもはやそのための有効な手段たりえなかった。かれによれば、『ラ・ヴォーチェ』は各雑誌の創刊者を育てるという歴史的役割を終えていた。[34] それでもなお『ラ・ヴォーチェ』が以後も意義を持ち続けるとすれば、『ウニタ』が具体的な政治活動を、『ラチェルバ』が自由な芸術を求めたように、『ラ・ヴォーチェ』も特定の思想のもとに活動すべきであった。プレッツォリーニは、『クリティカ』を「安らかな観念論」と評し、これに対置させる形で、「戦闘的観念論」[35] という言葉を一九一四年から『ラ・ヴォーチェ』の副題に盛り込んだ。「戦闘的観念論」とはクローチェとジェンティーレが築いた「観念論の持つ倫理・政治・社会に関する根本的性格を発展させる」ことであった。[36] 「戦闘的観念論」は不偏不党を捨てることを意味したが、これを捨てたのは単に自己主張の場の探求、クローチェへの愛情、『ラチェルバ』への対抗のためではなかった。かれのねらいは事実上不可能となった同一雑誌上での論争を捨て、『ラ・ヴォーチェ』自体が一定の思想を掲げることで、『ラチェルバ』と新生『ラ・ヴォーチェ』の間にかろうじて存在するイタリアの政治・文化的革新という共通理解を基礎に、両雑誌間での実りある対話を展開することだった。[37]

『ラ・ヴォーチェ』の自己否定と新生によって、若き知識人たちの「離散」の局面は幕を閉じ、より広範な読者を巻き込んだ、ラディカルな論争時代の幕開けとなった。これ以降の若者たちの心性に迫るにはかれらの言説をこの雑誌間対話のなかでとらえねばならない。[38] 若者たちにとってものちの歴史にとっても、決定的としてもよいほどの重要性を持つ「革命」という新しい政治スローガンもまた、この対話の中から生まれてくるのだから。

四　文化の革命と政治の革命

当時のキーワードとなった「革命」という用語であるが、たとえば、リソルジメントやマルクス主義革命を指して、政治的な事象を意味する場合とは異なり、若者たちの間では、その政治性は抑えられ、急激な文化的発展という含みで用いられていた。以下では、この「革命」概念の洗練化と変容の過程を叙述していく。まずはこれに先鞭をつけたパピーニの発言に注目してみたい。パピーニは国家統一以降積み上げてきた一切を破壊する『ラチェルバ』の活動を、リソルジメント史の書き直しという意味で、イタリア人の「革命教育」と呼んだ。[39] ただし、「あらゆる信仰が破壊されたとき、はじめて新しい確信が生まれ

る」と考えるパピーニが「革命」と呼んで強調するのは、政治革命ではなく、国家統一以降の思想的・芸術的潮流すべてを否定するという文化における革命であった。[40]

たしかに、パピーニは『ラチェルバ』が政治を扱わないことを明言し、投票しても議員の顔ぶれが変わるだけであって本質的な変化はないから、知識人の役割は選挙に行くことではないと断じている。[41] ただし、あらゆる種類の政治を雑誌で取り上げることを否定したわけではない。パピーニは体制内勢力の変更ではなく、政治体制そのものを問題として取り上げるという点では政治を拒否していたわけではなかった。[42] かれは現状の政治体制に不満を持ってはいたが、議会を否定した後に来る体制のヴィジョンを持っているわけでもなかった。当時のかれにできたことは、この種の政治ではなく思想・芸術によってイタリアを革新することであった。[43]

一九一三年一二月、パピーニは自由な芸術の可能性を「未来派」に見出した。ただし、未来志向という点でパピーニとマリネッティは合意しても、両者の考える「未来主義」は一致しなかった。たしかに、未来主義には芸術としての側面と生活や思想を革新する運動としての側面があり、マリネッティが前者に傾倒したのに対して、パピーニは後者を強調していた。生活自体の破壊と創造を通じて新芸術を目指そうとするパピーニの目にはマリネッティの未来主義が物質自体とその動きを詩的表現に変貌させるという単なる小手先の変革にとどまって、深いところまで徹底していないと映るようになった。[44] かれはマリネッティの芸術形式に従う潮流を「マリネッティ主義」と呼び、自己の「未来主義」と区別した。[45] かれの「未来主義」は過去の徹底的否定、現実に対する空想の優位性と変貌の追求というようにまず生活、思考の変化が前提にあって、そのうえで芸術を成立させることであった。しかし、パピーニはその実現に限界を見出し、現実を模写するという伝統的な芸術観を克服することもできず、しだいに追い詰められた。芸術によるイタリアへの貢献がつまずいたとき、論理的に潜在していたもうひとつの選択肢が頭をもたげてくる。それは「政治」によるイタリアへの貢献だった。そんな折、かれの関心をひきつける事件が起こった。

一九一四年六月七日アンコーナの憲法記念式典で、警察隊は反政府集会を開いていたマラテスタをはじめとした無政府主義者、共和主義者らと衝突・発砲、死者三名を出した。すぐさまゼネストが宣言され、マルケ、ロマーニャは反乱の様相を呈し、公共機関は占拠、交通は遮断、税務署は放火された。さらにローマ、トリノ、ミラノ、フィレンツェでストライキ、デモの嵐が吹き荒れた。歴史上「赤い一週間」と呼ばれる事件である。[46] 自由主義国家の機能に信を置きつづけることができる時代であれば、世論は国家の改革にとどまってい

たであろう。しかし、自由主義国家の統治能力は政治参加を求め始めた大衆勢力の台頭を前に限界に達しており、改革ではなく革命という言葉が説得力を持ち始めていた。[47]

このストライキを見たパピーニは、『ラチェルバ』六月一五日号で、「革命」という用語を政治体制の暴徒（テッパ）による転覆という意味で使い始めた。[48] ただし、かれは文化上の革命においては非常にラディカルな破壊を唱えても、この意味での革命には慎重かつ現実的であった。というのも、かれによれば政治革命は唯一指導層の若返りをもたらすが、その若い層が指導層を担えるのか疑問だったからである。だから、パピーニはいわゆる「法定のイタリアと現実のイタリア」の違いを認識しつつも、「良心の試験（エザーメ・ディ・コシェンツァ）」すなわち既存の指導層に国益を追求しているかどうかの自己反省を促すに留めたのである。

七月、プレッツォリーニもこの事件を取り上げ、やはり「革命」にはならないとし、指導階級に現状の認識と国益の追求を迫った。[49] パピーニの論に応えるかのように、かれはフィレンツェでの選挙に問題をひきつけて、指導階級に「良心の試験」を促すべく、かれらの公共心の欠如を統一以降の党派の動きを振り返りながら論じている。[50] 世論を導くのが知識人であると考えるかれは、既存の体制内での変革の可能性を未だ捨てていなかった。[51]

以上のように二人が進展する政治状況に敏感に反応し、「革命」「試験」という言葉で事態を語りはじめたことはきわめて重要である。

五　革命と戦争

一九一四年六月二八日のオーストリア皇太子の暗殺をきっかけにして大戦が始まると、イタリア国内では政府がどのような態度をとるかが議論となった。読者の政治的欲求を察知したソッフィチの主導で、『ラチェルバ』は一九一四年八月一五日号から政治雑誌に変容、[52] 価格も四ソルドから二ソルドに値下げされ、[53] 同月早くも参戦論を展開した。[54]

この新生『ラチェルバ』は戦争を政治・経済的対立のみならず「ラテン・ブリテン・スラヴ対ゲルマン」という文明間対立ととらえた。[55] この戦争は、パピーニにとって自らで文明を守れるかどうかをイタリア国民に問う「試験（プローヴァ）」であった。[56] 「野蛮なドイツ」に対抗するには、ラテン文明を共有するフランスに肩入れし、[57] 無気力で軽蔑すべき大衆を戦争に追いやればよかった。[58] ただしパピーニは戦争には賛成しても、国家の体制を破壊する革命には「あまりにも代価が大きく」「危険を伴う」から反対であった。[59]

『ラチェルバ』が提示した文明の対立という図式を『ラ・ヴォーチェ』は　九月から一〇月にかけて非難している。[60] プ

レッツォリーニにとっても戦争は「試験（エザーメ）」であったが、[61]それはイタリア文明の防衛を目指したものではなかった。かれにとって戦争と革命は暴力がイタリア国家の外に向かうか内に向かうかの違いしかなく、表裏一体であった。[62]かれは「イタリアは創られたが、いまだに完成していない」という言葉を引用し、[63]国家統一は成されたが、近代国家にふさわしいイタリア人の形成が遅れていると考えていた。プレッツォリーニは、このイタリア人の教育というリソルジメントの完成事業を戦争に期待しえた。戦争をきっかけに、イタリア人大衆は新聞を読み、他言語・他文化を学び、軍人・官僚としての有能な人材たりえねばならなかった。[64]一九一四年一二月、『ラ・ヴォーチェ』で戦争とはイッレデンティズモの問題ではなく、「イタリアの自立」あるいは「イタリア性」の問題であると語っている。[65]つまり、戦争とその後に来るべき革命を分け、[66]あくまでも戦争に文明の防衛という対外的な任務を託したパピーニのロジックと異なり、プレッツォリーニは戦争をイタリア人の創造を目指した革命という国内的な問題に転換していた。

戦争に対する立場は異なるにせよ、両者の背後には、イタリアの革新を目指すという精神が息づいていた。いみじくもパピーニとプレッツォリーニが一九一四年四月にまとめたナショナリズムに関する論文集の前書きで述べているように、この精神は革命派社会主義者も、ナショナリストも共有していた。[67]『ラ・ヴォーチェ』一〇月一三日号が巻頭論文で「勇気を出せ、ムッソリーニ」と激励しているように、[68]プレッツォリーニはかれの行動が「大衆を動かすのに有効」であると述べ、[69]革命の中心人物として希望を見出していた。じっさい、ムッソリーニの『ポーポロ・ディタリア』の寄稿者になる決意もしている。[70]他方で『ラ・ヴォーチェ』によってイタリア人を教育しようという理想の追求に限界を感じ始めたかれは、一九一四年一一月二八日、「新しいイタリアを作る」という仕事を『ラチェルバ』『ウニタ』『ポーポロ・ディタリア』そしてデ・ロベルティスの『ラ・ヴォーチェ』に託し、編集長を辞した。[71]

雑誌運営から退いたプレッツォリーニはローマに赴き、九月には「無為、眠気、怠惰、無関心」[72]と表現していた敵を具体的な人間の姿としてみる。かれが眼の当たりにしたのは、記者控え室を行きかって裏取引をする人々、路上で客の若者にののしられて「くたばれ」と叫ぶ売春婦だった。[73]かれはパピーニをして「君がジョリッティに憤る理由がわからない」[74]といわせるほど、ジョリッティ、その周辺の議員たち、知性なき大衆への憎悪を深め、一二月の日記で「腐敗した連中から遠ざかっていたい」と述べている。[75]妻ドロレス宛書簡では議会に否定的評価を下し、[76]もはや既存の体制に結束の中心となる役割を期待することはできず、妥協しない新勢力が必要

と考えるようになっていた。[77]

プレッツォリーニを動かす根本動機は普遍性の追求だった。[78] かれは国内においては「無知なる」イタリア人大衆とその上に支配権を行使するジョリッティ、植民地拡大のために真理を歪め、いずれの立場でも参戦を肯定するナショナリストが許せなかったし、[79] 国外においてはやはり真実を無視して自国に都合のいい情報を流すドイツを「野蛮」と感じた。[80] プレッツォリーニは一定の覚醒した人々を組織して、普遍的な事実に基づく社会を構築しようとした。つまり、ナショナリストにはダルマツィアに関する論文で真実を知らせ、ジョリッティに対しては「新しい勢力」が結束し、大衆を率い、暴力によって議会体制を無力化する。体制の打倒後、イタリアが参戦すれば、大衆を強制的に教育し、「野蛮な」ドイツを打倒することができる。

新生『ラ・ヴォーチェ』のモットーとする思想と行動の一致に、イタリアの内外にいる人々への軽蔑が加わったとき、プレッツォリーニは革命的政治行動に参加することを決意した。「イタリア人は思想よりも人についてくる」と述べているように、論理的な説得ではなく、革命のために民衆を動かすにはまず自らが動かねばならないと考えたからである。[81]

プレッツォリーニは中立を唱えるジョリッティ派議員の打倒を掲げ、サンディカリスト、サルヴェーミニ、ムッソリーニといった多様な人々の集まる参戦ロビーに身を投じた。しかし、皮肉なことに、かれが拒絶した帝国主義者やナショナリストをも包含する形で、新勢力がイタリア自由主義国家内部に生まれようとしていた。街頭に多数の人間が議会体制への敵意を共有して寄り集まり、そこで行われる演説への拍手・喝采は非合理な一体感を創った。暴力による敵・味方の区別がいっそうはっきりと浮かび上がり、論理的な相違は霧散した。

その様子をプレッツォリーニは妻への手紙の中で赤裸々につづった。群衆の中に身をおいたかれは、「あらゆる階級が完全に一致」していると語り、デモの最中、かつて暴力行為を受けたナショナリスト・コッラディーニとさえ和解した。群衆はムッソリーニの「革命か戦争か」との標語をかかげて議場に乱入した。かれらは窓を破壊しつくし、もうすこしで火をかけるところまでいたった。[82] それぞれ「革命」という言葉を別の意味で理解しながらも、行動としては街頭での「スパーク」[83]現象によって憎悪を掻き立てられ、一致して敵に当たった。

プレッツォリーニによれば、一九一五年五月一三日のローマは「革命的な雰囲気」にあり、人々は「物を投げ」路面電車での論議は「ののしりあい」にまで発展していた。ジョリッティ派の議員ベルトリーニとファクタは殴られ、群衆は「ジョリッティを殺せ！」と叫んだ。[84] 一五日付書簡では、「今日また一人のジョリッティ派議員が暴行を受けた」と報告、「やつ

らはみな臆病だから」暴力は「いいやり方だ」と述べた。[85] 参戦運動が最高潮に達し、革命的雰囲気に包まれたまさにこの日、始終革命に懐疑的であった『ラチェルバ』さえもとうとう「戦争か革命か」を読者に迫る政治プロパガンダをだした。[86]

この新勢力を背景にイタリア政府は議会で参戦決定を下すことに成功した。これを受けて、プレッツォリーニは「民衆の力なしにはイタリアは統治できない。正義、理想、威厳に触れるとき、民衆の力は反応しやすいことが示された」と語った。参戦運動の中で多くの人々が合意に達し、この政府決定は反ジョリッティ革命の達成であると宣言した。[87] 他方、パピーニは参戦決定を『ラチェルバ』に集まった若者たちによる「イタリア人の再覚醒」事業の功績と称え、雑誌の休刊を発表した。[88]

六　おわりに

『ラ・ヴォーチェ』や『ラチェルバ』もいわばイタリアを文化・政治的に革新しようという精神の表出であった。当初これらの活動はアカデミズムやクローチェの知的覇権に対する若者の叛逆という側面を持っていた。若き知識人たちは哲学的な差異と感情的不和から雑誌間対話を成立させ、より広い層を巻き込んだラディカルな論争を実現した。しかし、かれらの悲劇はこの雑誌間対話が成立したそのすぐあとに第一次世界大戦を迎えたことであった。じっさい、プレッツォリーニは後年、一九一四年の新生『ラ・ヴォーチェ』を「個人の雑誌」「おろかな振る舞い」として後悔している。それはこの路線が『ラ・ヴォーチェ』の自己否定、クローチェとの離別ばかりか、街頭での参戦運動につながったからであった。[89] イタリア国家をトータルに見直す機会に接し、若者たちは雑誌間対話を通じて「革命と戦争」という参戦運動のための政治スローガンを練りあげた。このスローガンは街頭での拍手・喝采という異議申し立て装置を有効に機能させることになった。こうして高邁な若者たちの叛逆は結果的に自由主義国家への暴力的な叛逆として幕を閉じたのである。

（くらしな・たけし／イタリア近現代史）

注

（1）豊下楢彦「イタリアの参戦決定をめぐる一考察――第一次世界大戦に際して」、京都大学法学会『法学論叢』九〇巻一―三号、一九七一年一二月。

（2）藤澤房俊『第三のローマ　イタリア統一からファシズムまで』、新書館、二〇〇一年、渋江陽子「ダヌンツィオと参戦運動――文学と政治の交差」、イタリア学会『イタリア学会誌』五五号、二〇〇五年一〇月も。

（3）N・ボッビオ（馬場康雄・押場靖志訳）『イタリア・イデオロギー』、未來社、一九九三年、六二―八二頁。これに対して、M. Isnenghi, *Il mito della grande guerra*, Laterza, Roma-Bari 1973 は

文学的テクスト間にある情念を抉り出そうとしているが政治との関係が明らかにされていない。E. Gentile, *Il mito dello stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1982 は、本研究と同様の方向性を持つが、パピーニの解釈に疑問が残る。

（4）小林勝「パピーニとプレッソォリーニ——世紀転換期のフィレンツェ」、早稲田大学社会科学研究所『社会科学討究』一二〇号、一九九五年。

（5）同時期の未来派の動きについては、井関正昭『未来派』、形文社、二〇〇三年、二三七—二六七頁。

（6）G. Prezzolini, [Programma del«La Voce»], in B. Croce-G. Prezzolini, *Carteggio 1904-1945*, 2 voll., a c. di E. Giammattei, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1990（以下 CP）, pp. 537-543. また、小林勝「雑誌《ラ・ヴォーチェ》の軌跡」、早稲田大学社会科学研究所『社会科学討究』九七号、一九八八年、倉科岳志「クローチェによる知的覇権の実践的確立とその崩壊〜二十世紀前半におけるクローチェとプレッソォリーニの思想的関係とその歴史的意義〜」日伊協会『日伊文化研究』四三〇号、二〇〇五年。

（7）G. Falco, Campagna per il forzato risveglio, «*Leonardo*»（以下 LN）, ago. 1906. B. Croce, Il risveglio filosofico e la cultura italiana, «La *Critica*»（以下 CR）, mag. 1908. G. Falco とはパピーニのペンネーム。

（8）G. Papini, G. Prezzolini, La fine, LN, ago. 1907.

（9）B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, a c. di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, lett. 733.

（10）たとえば G. Papini, Abbasso la Critica, «*Lacerba*»（以下 LC）, 1 mag. 1915.

（11）B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 ed., Laterza Bari 1908, id, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1909, id, *Logica come scienza del concetto puro*, 2 ed., Laterza, Bari 1909.

（12）B. Croce, Di un carattere della più recente letteratura italiana, CR, 20 mag. 1907.

（13）G. Papini, *L'altra metà*, Vallechi, Firenze 1922.

（14）*Ibid.*, p. 77.

（15）G. Papini, *Un uomo finito*, Libreria della Voce, Firenze 1913, in Id, *Opere. Dal«Leonardo»al Futurismo*, a c. di L. Baldacci, Mondadori, Milano 1977, p. 287.

（16）G. Falco, La Logica di Benedetto Croce, LN, giu. -ago. 1905, B. Croce, Intorno alla«Logica», LN, ott. -dic. 1905.

（17）E. Garin, *Editori italiani tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Bari 1991, pp. 109-139.

（18）E. Giammattei, *Retorica e idealismo : Croce nel primo Novecento*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 143-157.

（19）Cfr. G. Luti, Gli anni de«La Voce», in AA.VV., *Prezzolini e il suo tempo*, a c. di C. Ceccuti, Lettere, Firenze 2003, p. 24. Cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, Latreza, Roma-Bari, 1974, pp. 3-7.

（20）G. Prezzolini-A. Soffici, *Carteggio I 1907-1918*, a c. di M. Richter, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1977（以下 PrS）, lett. 216. G. Prezzolini, *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1981（以下 *Diario*）p. 118.

（21）Cfr. G. Papini-A. Soffici, *Carteggio II 1909-1915*, a c. di M. Richter, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1999（以下 PS）, lett. 404,409,411,416. CP, lett. 412. PS, lett. 414. PrS, lett. 228.

(22) *Diario*, pp. 106,108,115,119. Cfr. G. Prezzolini, *L'italiano inutile*, Rusconi, Milano 1994, pp. 124,151. PrS, lett. 239. CP, lett. 422,457.
(23) Cfr. G. Prezzolini, Parole d'un uomo moderno, «*La Voce*»（以下VO）, 13 mer. 24 apr. 1 mag. 22 mag. 14 ago. 25 set. 1913.
(24) PS, lett. 476.
(25) G. Fortunato, *Carteggio 1865-1911*, Laterza, Roma-Bari 1978, lett. 480.
(26) Lacerba, Introibo, LC, 1 gen. 1913.
(27) PS, lett. 544. Cfr. G. Prezzolini, un anno di«Lacerba», VO, 28 feb. 1914.
(28) A. Soffici, Cubismo e oltre, 15 gen. 1913, PS, lett. 483.
(29) G. Papini, Il discorso di Roma, LC, 1 mar. 1913, id., Estetica, «Stampa», 29 apr. 1913, id., I miei conti con Croce, LC, 1 giu. 1913.
(30) PS, lett. 494.
(31) G. Prezzolini, Un anno di«Lacerba», VO, 28 gen. 1914.
(32) Cfr. La Voce, Primo avvertimento a A. G. Borgese, VO, 28 giu. 1914.
(33) G. Prezzolini, La risposta degli estetizzanti, VO, 13 giugno, 1914.
(34) La Voce, «La Voce» nel 1914, VO, 11 dic. 1913, G. Prezzolini, Cinqu'anni di«Voce», VO, 25 dic. 1913.
(35) *Diario*, pp. 124-130.
(36) VO, 13 gen. 1914, p. 2-3.
(37) プレッツォリーニが両雑誌間の対話を目指していたことの表れとして、具体的には G. Prezzolini, [I miei amici futuristi], VO, 13 gen. 1914, [L'università italiana], VO, 13 gen. 1914, Lettere inedite, VO, 13 gen. 1914, Sciocchezzaio, VO, 28 gen. 1914, Intelligenzaio, VO, 28 gen. 1914, 13 feb. 1914.
(38) VO, 28 ott. 1914, p. 26, VO, 13 nov. 1914, p. 45.
(39) G. Papini, La necessità della rivoluzione, LC, 15 apr . 1913.
(40) *Ibid.*, G. Papini, Programma politico futurista, LC, 15 ott. 1913, G. Papini-A. Soffici, «Lacerba», il Futurismo e «Lacerba», LC, 1 dic. 1914.
(41) G. Papini, Freghiamoci della politica, LC, 1 ott. 1913
(42) G. Papini, Programma politico futurista, cit.
(43) G. Papini, La vita non è sacra, LC, 15 ott. 1913.
(44) G. Papini, Il cerchio si chiude, LC, 15 feb. 1914, G. Papini, Cerchi aperti, LC, 15 mar. 1914. U. Boccioni, Il cerchio non si chiude, LC, 1 mar. 1914.
(45) G. Papini, Perché sono futurista, LC, 1 dic. 1913.
(46) AA.VV, *Storia d'Italia IV. Da Cavour alla fine della prima Guerra mondiale*, a c. di G. Talamo, L. Bortone, E. Tagliacozzo, F. Cataluccio, L. Valiani, P. Pieri, UTET, Torino 1965, pp. 638-640.
(47) F. Gaeta, *La crisi di fine secolo e l'età giolittiana. Storia d'Italia XI*, diretta da G. Galasso, UTET, Torino 1982, pp. 493-499.
(48) G. Papini, I fatti di giugno, LC, 15 giugno 1914. Cfr. G. Papini, Le cinque guerre, LC, 20 mar. 1915.
(49) G. Prezzolini, Sciopero giolittiano, VO, 28 giu. 1914.
(50) G. Prezzolini, La lista del«Marzocco», VO, 13 lug. 1914
(51) G. Prezzolini, Reazione, VO, 28 lug. 1914.
(52) PS, lett. 550, 552. Cfr. lett. 560. PS, lett. 554-556.
(53) 一九一四年の最後の三号のみは四ソルドに戻る。九月二〇日号はフィレンツェでのデモのための特別号。
(54) ただし PS, lett. 555-556. Cfr. A. Palazzeschi, G. Papini, A. Soffici, Futurismo e Marinetti, LC, 14 feb. 1915.
(55) この点でペピーニとソッフィチは同意しているが、相違点については、PS, lett. 549, 551.
(56) G. Prezzolini-G. Papini, *Storia di un'amicizia*, Vallecchi, Firenze

1966, p. 285.

(57) A. Soffici, Il dovere dell'Italia, LC, 15 ago. 1914, G. Papini, Le cinque guerre, cit. PS, lett. 548.

(58) G. Papini, Amiamo la guerra, LC, 1 ott. 1914, A. Soffici, Per la Guerra, LC, 1 ott. 1914.

(59) G. Papini, Le cinque guerre, cit.

(60) ただし、VO, 13 set. 1914, pp. 10,17,20,23, pp. 26-27, 28 set. 1914, pp. 5-6,27-29, 13 ott. 1914, p. 14 も参照のこと。

(61) G. Prezzolini, Facciamo la guerra, VO, 28 ago. 1914, La Voce, L'ora, VO, 13 ago. 1914.

(62) G. Prezzolini, Collaborazione al mondo, VO, 28 apr. 1914.

(63) G. Prezzolini, Facciamo la guerra, cit.

(64) Cfr. VO, 13 ott. 1914, p. 6, G. Prezzolini, Il problema di Trieste, VO, 28 ott. 1914, 13 nov. 1914, pp. 32-33.

(65) G. Prezzolini, Non sono irredentista, VO, 30 dic. 1914. 小林勝「第一次大戦とプレッツォリーニ」、早稲田大学地中海研究所『地中海研究所紀要』第三号、二〇〇五年、六八—七〇頁。

(66) G. Papini, Il nostro impegno, LC, 15 nov. 1914, G. Papini, Il re, LC, 3 gen. 1914.

(67) G. Papini-G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio editoriale lombardo, Milano 1914.

(68) La Voce, I socialisti non sono neutrali, VO, 13 ott. 1913 Cfr. VO, 28 ott. 1914, p. 22, VO, 13 nov. 1914, p. 2.

(69) CP, Lett. 570. また、倉科岳志「クローチェと第一次大戦〜ジェンティーレとの関係を中心に」日伊協会『日伊文化研究』四四号、二〇〇六年。

(70) *Diario*, p. 140.

(71) Cfr. G. Prezzolini, Congedo, VO, 28 nov. 1914. ただし、デ・ロベルティスの『ラ・ヴォーチェ』にも限定的ではあるが寄稿している。

(72) *Diario,* p. 140.

(73) *Diario*, p. 141.

(74) G. Papini-G. Prezzolini, *Storia di un'amicizia*, cit, p. 284.

(75) *Diario*, pp. 141. Cfr. *ibid.* p. 153.

(76) G. Prezzolini, *Diario per Dolores*, Rusconi, Milano 1993（以下 *Dolores*）, lett. 220-221.

(77) *Diario*, pp. 153-154.

(78) G. Prezzolini, [La corrispondenza di Guerra gonfiata], «*La Voce politica*»（以下 VP）, 7 lug. 1915.

(79) Collaborazione dei lettori. Lettera di un sacerdote cattolico [e risposta di G. Prezzolini], VP, 7 lug. 1915.

(80) 真実を歪曲することが「野蛮」であり、『ラチェルベ』の「野蛮なドイツ」とは区別すべき。G. Prezzolini, Vogliamo, VP, 7 giu. 1915, id, Noi e la Guerra, VO, 15 lug. 1915, id., Nostra riconoscenza alla Francia, VP, 7 lug. 1915.

(81) G. Prezzolini, La pagina di Prezzolini III, VO, 15 gen. 1915.

(82) *Dolores*, lett. 226-227.

(83) この概念は牧原憲夫『国民と客分のあいだ』、吉川弘文館、一九九八年に負う。

(84) *Dolores*, lett. 223.

(85) *Ibid*., lett. 226.

(86) LC, 15 mag. 1915, G. Papini, Giolitti, LC, 15 mag. 1915.

(87) G. Prezzolini, La rivoluzione antigiolittiana, VP, 22 mag. 1915.

(88) G. Papini, Abbiamo vinto, LC, 22 mag. 1915.

(89) G. Prezzolini, *L'italiano inutile*, cit., pp. 132,134-135.

〈公募論文〉

「全体性」としての政治、「世界性」としての政治

【レオ・シュトラウスとハンナ・アーレントにおける「政治」と「哲学」】

石田雅樹

一　問題の所在

レオ・シュトラウスとハンナ・アーレント。戦後アメリカ政治思想の展開に重大な寄与を行ったとされるこの二人の政治哲学者に、多くの政治的・思想的共時性――ドイツからのユダヤ人亡命者、マルティン・ハイデガーの影響、シカゴ大学での経歴、そして「近代の危機」への対応としての古代回帰 etc. ――があることは、多くの研究者によって知られている。しかしながらこうした政治的・思想的共時性にもかかわらず、両者のあいだにほとんど対話らしい対話が見受けられないのは一つの驚きであり、そのある種の「沈黙」はドイツ時代に生じたとされる「ゴシップ」で説明されうるものではない[1]。本稿は、その「沈黙」が両者のあいだにある言説上の根源的な対立、すなわち「政治」と「哲学」をめぐる対立に起因するものとして論じていくものである。

シュトラウスとアーレントにおける「政治」と「哲学」の問題については、既にロナルド・ベイナーにより先駆的な研究が行われている。ベイナーは、『人間の条件』（一九五八）などで示されるアーレントの古代ギリシア論が、シュトラウスへの隠れた応答であるとし、古代ギリシア「哲学」（あるいはプラトン的「哲人支配」）の復権者シュトラウスに対して、ギリシア・ポリスの「政治」を再興する者としてアーレントを位置づけている。ベイナーは、シュトラウスによる「哲学」の

「政治」支配モデルへの批判として、アーレントのポリス論を展開し、「政治＝アーレント」／「哲学＝シュトラウス」という対立軸の形成を検証しているが、他方においてそのアーレントのポリス論が、イマヌエル・カントの「哲学」に支えられている、とも論じている。[2]

これに対してデイナ・ヴィラは、「政治＝アーレント」と「哲学＝シュトラウス」という対立を見据えながらも、両者の「政治—哲学」が遭遇する場面に注目している。つまり、「市民」ソクラテスと「哲学者」ソクラテスとが交叉する領域、彼がシビレエイのように、ノモス〔法・慣習〕の自明性を問いかけ「思考」を喚起する様式を、「哲学的・ソクラテス的シチズンシップ様式」(a philosophical or Socratic form of citizenship)と呼び、それがアーレント、シュトラウス両者の議論に存在する点——そして両者の真の対立が、この様式への対応である点——を指摘している。[3]

このように、シュトラウスとアーレント両者の「政治—哲学」の問題は、アーレントを「政治」の側に、シュトラウスを「哲学」の側に区分できるほど単純なものではない。その点において、ヴィラはベイナーよりも、シュトラウスとアーレント両者の微妙で複雑な関係に言及し、対立の図式自体を形成する基盤を論証したものとして卓越しているように思える。しかしながら他方において、ヴィラの議論は、アーレントとシュトラウスの「政治—哲学」の共有部分を主要論点としているため、両者の政治言語それ自体の異質性の問題、つまり両者が何を「政治」とし何を「哲学」として「政治—哲学」を構成したのか、という点について十分な議論が展開されていないように思える。

本稿はこれらを踏まえた上で、シュトラウスとアーレント、両者における「政治—哲学」の相違について、とりわけ「政治」と「哲学」との接続の相違という部分に焦点を当てて論じていくものである。その考察にあたってはまず、①「ハイデガー問題」への対応という観点から、二人がギリシア・ポリスからそれぞれ何を「政治」あるいは「哲学」の議論として重要視したかを整理し確認する。そして、②両者の「政治」と「哲学」とを接続するものとして、シュトラウスにおいては「全体」(the whole)を、アーレントからは「世界」(the world)という言葉をキー・タームとして対比させることで、その相違を明らかにしていく。簡略して言えば、「全体」とは、「政治」を帰属する共同体「全体」の統御にかかわる技芸とみる立場であり、これに対して「世界」とは、「政治」を私と異なる他者とのあいだにおける共同の関係性（＝共通の「世界」）の成立契機にみる立場である。そして、③この両者の相違が、「西洋政治哲学史」という「伝統」の崩壊に対する態度の違いに通底していることを論じてみることにしたい。本稿

は以上のような両者の思想を、一方では内在的に辿り、他方では俯瞰的な観点から対比することによって、難解な両者の思想をより一般的な政治言語において捉え返すことを目指すものである。つまり、両者の思想の対立点を探索することにより、シュトラウス研究あるいはアーレント研究の深化という点に留まらず、「ヨーロッパ」から「アメリカ」に渡った思考の種が、どのような過程で異なる「政治―哲学」を実らせるに至ったのか、という興味深い問題を考察する端緒を提示するものである。

二　ハイデガー以後の「政治」と「哲学」

1　アーレント――「政治」と「哲学」との抗争

ハンナ・アーレントが「全体主義」を論じる際、ナチズムに至る知的・社会的潮流を描写するものとして度々用いた言葉の一つに、「故郷喪失」(homelessness ; Heimatlosigkeit) という言葉がある。アーレントに拠れば、「故郷喪失」は西洋哲学が自明視していた「思考と存在との一致」の解体が大きく影響しているが、その解体を意識的に引き受けて現代の哲学を出発させたのは「実存哲学」に他ならなかった。「本質」(essentia) と「実存」(existentia) との不一致――「これが何か」の説明は「これがここにあること」を説明し得ないこと――を焦点とし、「故郷喪失」を了解することで「実存哲学」は新たな思索を展開させたが、それは「哲学」と「政治」との関係という古くて新しい問題に対して――ヤスパースという例外を除いては――大きな転換をもたらしたとはアーレントは見ていない。

アーレントがハイデガーの名を挙げて、そのナチス加担を踏まえつつ「哲学」と「政治」との関係を論じるとき、そこでは大別して二つの不毛な関係性――一つは伝統的な、もう一つは新たな関係性――が提示され批判されている。第一の批判は、プラトン以後伝統的となった「哲学の専制」の最後の残光へ向けられたものである。アーレントに拠れば、そもそも「政治＝ポリス」の領域は、「意見」(doxa) の複数性を前提とした場であり、唯一的「真理」を探求する「哲学」とは相対立する関係にある。それゆえ「哲学」は「真理の圧制」として「政治」を抑圧するか、あるいは「真理」は「意見」と化してその唯一性を失うかを余儀なくされる。「ナチズムの内的真理の偉大さ」を主張してヒトラーへの賛辞を惜しまなかったハイデガーは、ソクラテスを死に追いやったポリスへの不信から哲人王に理想を抱いたプラトン同様に、「真理」を担う哲学者が、専制君主や独裁者を通じて「政治」をコントロールしようとする誘惑から免れられなかったということになる。(4)

もう一つは、「実存」を賭した「決意性」(Entschlossenheit)というタームで表現される「英雄主義（ヒロイズム）」への批判である。ハイデガーの決意性は、ニーチェの運命愛あるいはカミュの反抗と同様に、「世界のうちで故郷喪失に根ざす人間の条件の不条理に抗して、人間をその思いのままに生きさせようとする試みであった」[5]わけだが、「哲学」のこうした英雄的な身振りは、「政治」の理解には何ら資するものではなく、むしろその英雄的な「決意」は「民族」や「大地」という神話を介して、ナチズムへと吸収されるに至るとアーレントは批判している。「哲学の専制」であれ「英雄主義」であれ、いずれにしてもアーレントがハイデガーの「哲学」に見出したのは、その反―政治性あるいは政治的無力さであり、それはナチズムに接近することはあっても到底それを克服するようなものではあり得なかった。

こうした「ハイデガー問題」を踏まえた上で、アーレントが提示する「政治」のモデルは、「哲学」によって歪められていない古代ギリシア・ポリスの経験を範にする、というものである。「哲学と政治」と題された論稿でアーレントはその点に焦点を当てているが、その指標は以下のように分節化することができる。

①「意見」の複数性　「政治＝ポリス」の場は、「意見」の「複数性」を前提として成立するものであり、相互に異なる多様な人間同士が「私にはこう見える」(dokei moi)という「意見」(doxa)によって共通の世界に結び付く場であること。それゆえポリスで行われるのは「意見」による「説得」(peithein)であり、その技術としての弁論術は、「哲学」が「真理」や「善」を導出する手続きとしての「問答法」(dialegesthai)とは異なること。

②「現れ」による自己の開示　重要であるのは、自己の「意見」を「ポリス」の意志に反映させることよりも、開かれた「ポリス」の空間に直接参与して自己の言葉で語ること。つまり、「自分自身の意見を主張することは自分自身を開示し、他者に見られ、聴かれることが可能になることを前提にしている」[6]こと。

③「名声」と「闘技（アゴーン）」　『ドクサ』という言葉は、「意見」を意味するだけでなく、栄光と名声をも意味する[7]」ものであり、ポリスには、自己の「意見」が卓越したものであることを同胞に認めさせ、名声と栄光を勝ち取るという「闘技（アゴーン）」の契機が存在していたこと。「ポリスの生活は、万人の万人に対する峻烈かつ不断の闘争、つまり『最善の者たらんとする衝動』(aei aristeuein)によって成立していた」こと[8]。

④「単独性」と「友情」　ソクラテスの「問答法」は、「一者における二者」という対話的思考（思考における「単独性」

(solitude)）をポリスで展開したものであるが、それは何らかの合意の形成よりも、その対話の継続自体が、他者との共生において政治的意義を有すること。「他の人々と共に生きることが、自己自身と共に生きることから始まるということ」[9]を喚起するこのソクラテス的対話は、アリストテレスの「友情」の議論へと接続されていること。

アーレントはこうした指標を挙げながら、「政治＝ポリス」と「哲学」との関係を論じている。

2　シュトラウス――「政治」をめぐる「哲学」の運動

ところで、「ハイデガー問題」を負の遺産とする「政治」と「哲学」との関係は、シュトラウスの問題圏においても大きな位置を占めていた。シュトラウスは、師エルンスト・カッシラーを含めた多くのドイツ哲学の既存学派が、ハイデガーによって退位させられた衝撃を伝えている。そしてハイデガーが倫理学の哲学的基礎付けという問題を直視しながらも、その不可能性を宣言したことの重大さを深刻に受け止めているが[10]、逆に言えばこのハイデガーが突きつけた不可能性がシュトラウスの「政治―哲学」を突き動かしたとも言えるだろう。シュトラウスは、ハイデガーと対峙し、その哲学をラディカルな「歴史主義」として批判・克服する上で、古代ギリシアの政治哲学に向かっている。

「古典的政治哲学について」と題した論稿で、シュトラウスは「政治＝ポリス」を巡って「哲学」が多様な様相において現れることを、古代ギリシア・ポリスを事例として論じているが、それは以下の五つの指標に整理できよう。

①直接性―ポリス内在性　「政治―哲学」が、実際のポリス内で使用される政治言語（勇敢と臆病、正義と不正義、人間的な優しさと利己心 etc.）の意味区分を受容し、その吟味と明晰化から出発していること。つまり多様な「意見」の吟味と精査から「真理」を導出することが「政治―哲学」の始まりであり、ポリスの政治言語とは異質な専門用語（「自然状態」と「市民状態」、「事実」と「価値」etc.）によって解析を行うものではないこと[11]。

②対立抗争の裁定・審判　ポリスを構成する人員同士の権利対立を裁定し、抗争の審判を行う知として「政治―哲学」が要請されること。各党派はそれぞれの「権利」「正義」を掲げて抗争を行うが、その党派利害から超越した審級は「政治―哲学」に基づくものでなければならないこと[12]。

③知識の移転可能性　①にあるようにポリスに内在する学知として出発した「政治―哲学」は、その展開の過程において、個々のポリスに拘束されない「移転可能な」(transferable) ものと認識されること。そうした学知は、（i）「弁論術」がその最初の形態であるが、その最も高度な形態は

（ii）「立法術」についての知識であること。[13]

④**「哲学」の自己正当化**　「政治—哲学」は、「ポリスの生活はなぜ哲学を必要とするのか」という問いへ進み、そこから存在をポリスに対して絶えず正当化を行うようになること。これは「哲学」それ自身の思索の展開から生じる内在的なものであると同時に、「ソクラテス裁判」に典型的なように、「政治＝ポリス」の側からの「哲学」不信への応答という形で展開されること。[14]

⑤**「哲学」における「政治」の外在化**　ポリスの事柄の内在的検証から出発した「政治—哲学」は、「政治」の軛を離れて「哲学」として自立し、「政治」の事象は「哲学」においては偶然的・外在的であるという認識に至ること。すなわち、政治哲学の最高の主題が、哲学的な生として捉え返されるようになること。[15]

3　シュトラウスとアーレントの遭遇と離別

以上のようなシュトラウスの議論は、アーレントの側からすれば、ハイデガーが結局陥ることになった「哲学の専制」モデルを反復しているとしか見えないし、またそうした批判は概ね妥当であるようにも見える。だが他方で、シュトラウスの側からすれば、アーレントの語るギリシア・ポリスも——彼女自身が語るような——「哲学」で汚染される前の「政治」の姿を復権させようとするもの、とすることはできない。

両者のあいだにはどのような対立軸が存在するのだろうか。一見すると、シュトラウスが「哲学」による「政治」の支配を志向し、アーレントがそうした「哲学」の支配に抗して「政治」の自立を主張しているように見える。しかしながら、両者の議論を検証すると、そうした「アーレント＝政治」／「シュトラウス＝哲学」という区分では、捉えきれない重要な論点が多数存在する。

例えば、シュトラウスは、「政治」を「哲学」において基礎づけようとしながらも、その反面において、「哲学」はその存在理由を「政治」の法廷で正当化しなければならず、またそもそも哲学者にとっては「政治」の議題は偶然的なものでしかない、とも主張している（シュトラウス④⑤）。「哲学」の営みは「政治＝ポリス」とは完全に重ならず、それを無視した単純な統合は、「ソクラテス裁判」のように「哲学」を危険に陥らせることになる。

こうした両者の不可通約性を主張する点において、シュトラウスはアーレントと同じことを論じているように見える。しかしそこでシュトラウスが依拠しているのは、プラトン『国家』での洞窟としてのポリスというイメージであり、「真理」という光が「哲学者」のみを照らし出すというある種の選民思想である。その私的である哲学的領域を「光」とし、ポリ

スという洞窟を「暗闇」とする対立区分は、アーレントにおける「公的・私的領域」の対立区分、すなわち「ポリス＝現れの空間」／「オイコス＝現れを奪われた空間」という対立区分に対して、「光」と「闇」との関係が反転していることになる。要するにシュトラウスは、アーレント同様に「哲学」と「政治」との根源的対立を主張しながらもアーレントとは異なる論理によってその主張を展開しているわけである。

また他方でアーレントにおいても、「政治」と「哲学」とは相互に反発し合いながらも、ある重要な場面において、「政治」の存在論が「哲学」の語りにおいて成立するものとして論じられている。先述のように（アーレント①）、「問答法」は「哲学」の技法として、「政治」の技法たる「弁論術」と対置され、ソクラテス裁判におけるソクラテスの悲劇は、本来法廷において行われるべき「弁論術」を、「問答法」と取り違えて行った結果として生じたものとして描写される。だがその後でアーレントは、こうした「政治＝意見＝弁論術（説得）」と「哲学＝真理＝問答法」という対立を越境する存在として、ソクラテスを再び召還する。アゴラの片隅で、あるいは友人宅の饗宴でソクラテスが行う「問答法」に対して、「弁論術」とは異なる政治的意義が与えられる（アーレント④）。そのソクラテスの問答法は、「市民各自に彼らの真理を産出させる努力」を促す点で政治的技法であり、「……『ドクサ』つまり意見、を破壊することによって真理を生み出すのではなく、反対に『ドクサ』をそれ自身の姿において開示する」[16]点でポリスに関わるものとして論じられる。

こうした「意見」から「真理」を導き出す担い手としてのソクラテスの身振りは、一見するとシュトラウスのものと同一のようにも見える。しかしながら、両者の強調点には大きな隔たりがある。シュトラウスにおいては、多様で矛盾した「意見」を比較検証し、そこから導き出された「真理」が、「ポリス」内部の対立抗争を裁定する権威として要請されている。これに対してアーレントでは、裁定する権威としての「真理」の地位は後退し、それとは異質な「真理」、すなわち個人の具体的実存と不可分の「意見」（＝「私にはこう見える」）それ自体を内在的に吟味することで顕現するものとして「真理」が強調されている。つまりソクラテスの「問答法」は、何らかの合意に到達しドクサの抗争を終結させることに意義があるのではなく、「そうした行為の果実は、これか、あれか、の一般的真理に到達する結果によって測ることができるものではない」[17]。従って、「意見」をより真実たらしめようとする試みは、ときはその卓越性が示されることもあれば、ときにその内部矛盾が露わになって破綻し何も生み出されないこともある。アーレントにおいて重要とされるのは、そうした「意見」の討議―闘技の帰結から何らかの合意に至ることよりも、そ

の対立・相違にもかかわらず、リアリティの次元が形成されることであり、「共通世界」が顕現されることである。このようにシュトラウスとアーレントは、ある場面で近接しながらもやはり大きく乖離していくのである。

三 「全体性」としての「政治」、「世界性」としての「政治」

「ハイデガー問題」に対して、ギリシアのポリスを巡って「政治」と「哲学」という言葉を用いながらも、シュトラウスとアーレントが異なる回答を提示し、両者の話が相互に対立しているのは何故だろうか。本論では、アーレントの回答が正しくシュトラウスが誤っている、あるいはその逆であるとは考えていない。以下で見るように、両者はギリシア・ポリスにおいて「政治」を異なった次元に見出そうとしたのであり、異なるポリスを「哲学」によって再構成しようとした、と思われるからである。本論はその相違を、シュトラウスが「全体」としてのポリスという問題を再提起したのに対して、アーレントが「世界」という問題圏からポリスを再構築した、と表現することにしたい。両者はともに「政治」が、「経済」に還元され得ないこと、つまり個々の欲望を調整する「管理」に翻訳され得ない、独立した存在様式にあることを論じようとする点で一致している。しかし、その「政治」の存在論をどのような場面に設定するかに大きな相違が存在する。

1 シュトラウスにおける「全体」

まずシュトラウスの「政治哲学」における「全体」(the whole)という言葉について、ここでその議論を簡単に参照しておきたい。シュトラウスは、「哲学」を、実証主義や歴史主義に還元され得ない普遍的知識としての「全体」を探求する営為であるとする。「全体」とは、現象の背後にある根源や原因といったものではなく、知識や理解それ自体を可能とする地平であり、われわれの知識や理解とはこの「全体」を分節化する試みであるとされている。「様々な社会を動かしている包括的な見解がどれほど異なっているにせよ、それらはすべて同じもの——全体についての様々な見解なのであり」[18]、この見解や意見を整合的・包括的なものへとする知的営みが「哲学」であると論じられている。 前述したように、シュトラウスは、「政治哲学」を、日常の政治言語の吟味や意見の検証から出発させ(シュトラウス①)、ポリス内部の党派抗争を調停する裁定者(シュトラウス②)、あるいは体制全体の在り方をデザインする立法者の教師(シュトラウス③)として提示しているが、これらは「全体」を志向する「哲学」の運動と連動している。裁定者あるいは教師として「党派性=部分」を克服しポリスという「全体」を回復させること。そのための

技芸として「政治哲学」が必要不可欠なものとして要請される。シェルドン・ウォーリンは、プラトンが、ポリスを相互に関連づけられた統一体、システム（system）として捉えた点の先駆性を指摘するが、そうした文脈でのプラトン解釈をシュトラウスにも見出すことができる。[19]

この「全体」性の要請は、政治の学知を医学とパラレルなものとして論じる点にも見出すことができる。[20] シュトラウスが論じるプラトンの「高貴な嘘」（noble lie）や「神話」への言及も、隠された「秘教」（esotericism）といったものではなく、[21] ポリスを診断しその健康を目的として、ある時には真実の開示による説得を行い、ある時には真実の隠蔽によってその実現を図る医師の身振りに喩えることができよう。

しかしながら、「政治」と「哲学」との結合は、ある時点から偶然的であることが明らかにされる。前述したように、ポリスの政治言語の内在的な検証として始まった「政治―哲学」は、それ自体の「全体」への途上において、つまりより普遍的・包括的な知の在り方を志向するなかで、ポリスの制約から離脱していく（シュトラウス④⑤）。それは、「政治哲学」が、最終的には「政治」を主題とする「哲学」よりも、「哲学」への政治的入門であり哲学的生への導きである、とするシュトラウスの言に集約されている。[22] ポリスの側から「哲学」が審問される中で、「哲学」はより「全体」的な視野からポリスを捉え返し、自己の正当化を弁明しつつも、ポリス自体を外在化・相対化させていくことになるわけである。

2　アーレントにおける「世界」

アーレントにおける「政治」と「哲学」との連関は、以上のようなシュトラウスのものとは明らかに異質である。ここではその連関を「世界」という用語に注目して対比させ論じてみたい。

アーレントは、単なる有機生命体の生存とは異なる、人間の生の次元、とりわけ「公的」な生の次元を論じるものとして「世界」（the world）という言葉を用いている。「世界」とは、（i）自然界ではなく人工的に建設された空間を基盤とし、（ii）私と異なる他者と共有されるものという意味でリアリティの次元を構成し、（iii）死すべき人間の一生を超えて存続し続けるもの、とされている（『人間の条件』第二章第七節～一〇節）。そして近代以降の時代は、この「公的」次元を形成している「世界」への配慮が失われた時代であるとされ、それが「世界喪失」あるいは「世界疎外」という言葉で論じられる。

このようにアーレントが語る「世界」という言葉には、独特の意味づけが行われており、ある種の「哲学」によって言語化されたものであるわけだが、この点については、すでに

ハイデガーからの影響（あるいはその転換）が指摘されている。デイナ・ヴィラに従って両者の「世界」概念について簡略に説明するならば、以下のように対比できよう。ハイデガーにおける「世界」、すなわち「世界内存在」としての「現存在（Dasein）」（＝人間）が住まう「世界」は、他者と共にある「共同世界」であるが、それは本来的な自己を喪失した非本来的な在り方として規定されている。これに対して、アーレントの「世界」では、他者との共同性が「複数性」という言葉で肯定的に位置づけられ、人間の本来的な生の次元を構成するものとして捉え返される。[23]「単数の人間 Man ではなく、複数の人間たち men が、地上に生き世界に住まう」という表現[24]は、このアーレントにおける転換を端的に表現している。

以上の点を念頭に置き、ここで再びアーレントのポリス論に戻ると、彼女において「政治」と「哲学」とを接続するものとして、「世界」という言葉が重要なものとして浮かび上がってくる。相互に異質である多様な者が、その相違・対立にもかかわらず、共通の「世界」に関与すること、それが「公的」生活に携わることであり、リアリティの次元を構成するものである。ソクラテスは、一方においては「政治」と「哲学」との対立の不幸な犠牲者とされながら、他方においては、共通の「世界」への視座を切り開く存在とされ、「哲学」が「政治」へ大きな寄与を行った者として位置づけられる。「ソクラテスは、次のことを信じていたように思える。つまり、哲学者の政治的役割が、こうした類の共通世界——友情の理解を基盤とした、支配が不要とされるような世界——の建設を手助けすることにある、ということである」。[25]

シュトラウスにおける「全体」と、アーレントにおける「世界」。この対比で明らかになるのは、両者の「政治—哲学」の共約不可能性である。アーレントの目には、シュトラウス的な「全体」を志向する政治は、プラトンあるいはヘーゲルの変形に過ぎないように映るかもしれない。そしてそれは個々の多様なパースペクティヴを奪い取ることで「世界＝公的領域」を破壊し、「世界」を「全体的に（トータル）」変革しようとした「全体主義」の亡霊を呼び起こすもの、と見なされるかもしれない。

だが他方でシュトラウスの側からすれば、アーレントの「世界」を開示する政治というのも、共同体の存続と善き統治という「全体」に関わる問題を曖昧にし、[26]ホメロス的な「闘争（アゴーン）」をポリスに持ち込む点において、ハイデガーの「実存哲学」を政治化（アーレント風に言えば「英雄主義」）したものに過ぎない、と見えるかもしれない。シュトラウス—アーレントはともに「ハイデガー問題」の克服をギリシア・ポリスに見出そうとしたわけだが、「政治」を異なる位相に見出し、異なる文法で論じたために、両者は相互にそのハイデガー

の負の遺産を認めざるを得なかった、と思えるのである。

四　新たな「伝統」の創出か、あるいは「伝統」の破壊による再生か

シュトラウス、アーレント両者はともに、ハイデガー以後の世代として、西洋政治哲学史の「伝統」――カント的啓蒙進歩史観、ヘーゲル派の歴史哲学、ディルタイ流の歴史主義――の崩壊に際して、どのような形で「政治」と「哲学」を論じることができるか、という問いを共有していたように思える。両者が「アナクロニズム」を敢えて冒してまで古代ギリシアの「政治」と「哲学」に向かったのは、単なるギリシア愛好によるものではなく、「伝統」の喪失の後でその「伝統」の端緒を改めて問い直そうとする姿勢に拠るものである。アーレントはドイツ哲学にしばしば登場するギリシア愛好的な古代回帰を、安らぎの場を求めて「概念の虹の架け橋」を渡るものとして批判し、またシュトラウスも、今日における古代政治哲学の参照は、古物収集癖でもロマン主義でもなく「試案的・実験的なもの」(tentative or experimental) であると明言していることからも、[27] 両者の古代ギリシアへの言及は再帰的なものであることは疑いない。しかしながら、そうした古代ギリシアとの再帰的な対峙において、シュトラウスとアーレントの対峙の在り方は、異なるベクトルを提示している。

シュトラウスが志向したのは「全体」性という方向であった。上述したように、シュトラウスは「政治」をそれ自体固有の秩序を持つ「全体として」認知しなければならない点に留意しているが、こうした態度は研究対象全般に通じている。例えば、「ソクラテス」が語られるとき、それはプラトンにとっての「哲学者」という存在だけではなく、アリストファネスによる「ソフィスト」、クセノフォンによる「アテナイ市民」「政治家」「指揮官」という存在にも焦点が当てられており、そのような多面的で複合的なプロフィールから「ソクラテス」という存在の「全体」像の復元が図られている。「全体は一なるものでも均質的なものでもなく、異種混交的なものなのである」[28] と語られるとき、それは「全体」を把握するには、均質的で画一的な情報の集積ではなく、複数の多元的なプロフィールが要請されることを意味している。

またシュトラウスのいわゆる「秘教的」解釈への関心もこのような文脈において捉え返さねばならない。つまり、一般に流通している「公教的」なものとは異なる解釈コードを解き明かすことによって、初めて対象の「全体」像を把握することができるというわけである。要するに、断片的な「部分」的情報群から「全体」を再生させること、そうした形での「伝統」の糸を新たに結び直すことこそシュトラウスが目指した

ものであったと言えよう。

一方で、アーレントが向かったのは、テクストにおける「世界」開示という観点から、「伝統」が支えていた過去の伝達可能性を「引用」可能性に置き換えることであった。「伝統」の崩壊は、それまでとは全く異なる態度で過去に臨む可能性を呼び起こした反面、過去の思想領域全般の喪失と忘却という危険性を引き起こしたわけであるが、アーレントはそうした可能性と危険性に直面する中で、古代ギリシア思想を全般的な忘却から救出しようと試みている。つまりアーレントが古代ギリシアへの言及を行うのは、「過去をあるがままに甦らせるためでも、また消え去った時代の再生に役立つためでもない」[29]のであって、古代ギリシアの思想的断片を発掘し、その都度に応じて相応しい「引用」を行うためである。したがって、その思想的断片の「引用」は古代ギリシアの「全体」像において結実するのではなく、現代における新たなエピソードの「部分」として初めて意味を有するものである。シュトラウスとは反対に、アーレントにおいて重要なのは「……断ち切られた伝統の糸を結び直したり、伝統に代わるものを新たに拵えて過去と未来の間の裂け目を埋めること」ではなく、「真理が最終的に現れるおそらく唯一の領域である、過去と未来の間の裂け目にいかに位置をとるか」[30]ということに他ならない。

『聖書』という書物の解読に喩えるならば、シュトラウスがその正統／異端という境界を再検証し、隠された解釈コードを読み解くことで、失われた神聖な「伝統」を復元させようとしたとするならば、アーレントはむしろその体系的な解読を放棄することで、その都度その都度相応しいフレーズをそこから引用し、その引用における新たな「世界」の開示を提示しようとした、と言えるだろう。

五　むすび——「政治—哲学」の可能性への問いかけ

以上本稿は、「全体」と「世界」という言葉を手掛かりに、シュトラウスとアーレントの「政治—哲学」にある裂け目について論じてきた。最後に、この両者における「政治—哲学」の取り組みが、ある種の「危うさ」を内包していること、それがシュトラウスやアーレント自身の言説に内在するものであると同時に、解釈するわれわれ自身の問題でもある点について触れておきたい。

本稿は、「全体性」を志向したシュトラウスの壮大な試みは、その志向性においては意義を十分に認めるものの、その内容的帰結については袋小路に陥っている、と判断している。それはアーレントの批判に代表される「哲学の専制」に拠る部分も大きいが、問題はそれに留まらない。

例えば、「秘教」的解釈への執着について。シュトラウスが「秘教的」解釈に拘泥するあまりに、何も隠されてない部分に隠れた何かを見つけ出そうとした、という批判は早くから展開されている。[31] ポリスで運用される政治言語を明晰にする事から出発した、とされる古代政治哲学に、シュトラウス自身がどれほど従っているのかは疑わしい。シュトラウスの言説には、学術的要請を超えた「全体」への「信仰」とでも呼ぶべきものがあり、[32] その「信仰」を共有する者以外には、その「政治哲学」の意義がどこにあるのか理解しにくい面がある。本稿はそうした「信仰」を共有せずむしろそれを批判的に捉え返し、その「回答」ではなく「問題提起」に意義を認め、論じてきたつもりである。

アーレントはそのような「信仰」を求めないものの、リベラル・デモクラシーとは接合の難しい言葉（本論で用いた「世界」の他にも、「複数性」や「現れ」など）が多数存在し、シュトラウス同様に取扱に注意が求められるものである。またその古代ギリシア・ポリス論の中に、彼女自身が批判した「英雄主義」を認めることも容易であろう。デイナ・ヴィラが語るように、その点においてシュトラウスもアーレントも、リベラル・デモクラシーの「他者」であり、その「他者」性のゆえに、政治思想としての意義を有するものである、とも言えるだろう。[33]

それゆえより大きな問題となるのは、そうした「他者」性にもかかわらず、両者が何故に「アメリカ」の政治思想に受容され、無視し得ない程の影響力を持ちうるようになったか、ということである。とりわけシュトラウスの場合は「シュトラウス派」（the Straussian）と呼ばれるグループが形成されるほど幅広い受容が行われたわけだが、そうした「シュトラウスのアメリカ化」――例えば、アラン・ブルームやハリー・ジャファなどの弟子たちによる「解釈」――によって、何が政治的言語として刷新され、何が失われたのであろうか。その思想史的な検証こそ、「シュトラウス派」の危険性を煽り立てる以前に、政治学が取り組むべき課題であると私は思う。[34]

シュトラウスやアーレント自身に内在する「危うさ」は、彼ら／彼女らを解釈する際により増幅されるように思える。「シュトラウス」や「アーレント」という固有名詞を用いて論じること自体が、かつてのマルクスやレーニンがそうであったように、「政治―哲学」として何か重要なことを論じている、という政治的身振りに変換され得る。「政治」を論じる言葉が、いつの間にか「政治」の言葉として一人歩きする可能性、つまり「認識する学の側が認識されるほうのことばのゲームを再構成してしまうことがしばしば見出され」、また「政治学の用語は認識対象としての政治のなかで用いられる用語から完全に自由になることはできない」[35] ことを今一度確認する

必要があるだろう。

それゆえ重要なのは、そうした「危うさ」を自覚しつつ、シュトラウスやアーレントを賞賛あるいは破壊することで、何か重要なことを論じたという錯覚に陥らないようにすることである。「政治—哲学」それ自体の可能性は、そうした錯覚を絶えず吟味していくことから始まるように思えるからである。

（いしだ・まさき／政治思想史・社会思想史）

＊原文の翻訳については邦訳を参照したが、訳出を変更している部分もある。

註

（1）この点については、cf. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven : Yale University Press, 1984, p. 98. ＝荒川幾男・原一子他訳『ハンナ・アーレント伝』、晶文社、一九九九年、一五三頁。こうした「沈黙」は、同じようにドイツからアメリカに渡って政治哲学を講じたエリック・フェーゲリンに対して両者が一定の応答をしている点を考慮すると一層異様のように思える。ただ、何かと論争を呼び起こしたアーレントに対して、シュトラウス自身が同時代の論争に消極的であり、存命中の三人——A・コジェーヴ、M・ハイデガー、C・シュミット——以外の思想家に立ち入った言及は行わなかったという指摘もある。cf. ハインリッヒ・マイアー、栗原隆・滝口清栄訳『シュミットとシュトラウス——政治神学と政治哲学との対話』、法政大学出版局、一九九三年、一七頁。

（2）Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss : The Uncommenced Dialogue", *Political Theory*, vol. 18, no. 2,1990 : 238-254.

（3）Dana R. Villa, "The Philosopher versus the Citizen:Arendt, Strauss, and Socrates", in *Political Theory*, vol. 26, no. 2, April 1998,147-172. ＝「哲学者対市民——アレント、シュトラウス、ソクラテス」（伊藤誓・磯山甚一訳『政治・哲学・恐怖——ハンナ・アレントの思想』、法政大学出版局、二〇〇四年、二三七—二七〇頁）

（4）Arendt "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt"*Merkur* Bd. 10,1969, SS. 899-900. ＝ Albert Hofstadter (tr.) "Martin Heidegger at 80. " *New York Review of Books*, vol. 17, no. 8, pp. 53-54.

（5）Arendt, "What Is Existential Philosophy?"in *Essays in Understanding : 1930-1954*, New York:Harcourt Brace & Company, 1993, p. 171. ＝斎藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アーレント政治思想集成(2)』、みすず書房、二〇〇二年、二三二頁（以下、EU.と略記）。

（6）Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no. 1,1990, p. 80. ＝千葉眞訳「哲学と政治」『現代思想』第二五巻八号、一九九七年、九三頁（以下、PaP. と略記）。

（7）Arendt, PaP., p. 80. ＝邦訳九三頁。

（8）Arendt, PaP., p. 82. ＝邦訳九五頁。

（9）Arendt, PaP., p. 86. ＝邦訳九八頁。

（10）Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", in Thomas L. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism : An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago : The University of Chicago Press, 1989, pp. 28. ＝石崎嘉彦監訳『古典的政治的合理主義の再生——レオ・シュトラウス思想入門』、ナカニシヤ出版、一九九六年、七一頁（以下、RCPR と略記）。シュトラウスとハイデガーとの関係、両者の相互批判については、cf. Horst Mewes, "Leo Strauss and Martin Heidegger:Greek Antiquity and the Meaning of Modernity",105-120.in Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes, Elisabeth Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt*

and Leo Strauss : German Émigrés and American Political Thought after World War II, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

（11）Strauss, "On Classical Political Philosophy"in RCPR., pp. 50-51,58. ＝邦訳九五―九六頁、一〇四頁（以下、OCPP. と略記）。

（12）Strauss, OCPP., pp. 51-52. ＝邦訳九六―九七頁。

（13）Strauss, OCPP., pp. 52-54. ＝邦訳九七―一〇〇頁。

（14）Strauss, OCPP., p. 61 ＝邦訳一〇八頁。

（15）Strauss, OCPP., p. 60f. ＝邦訳一〇六頁以降。

（16）Arendt, PaP., p. 81. ＝邦訳九四頁。

（17）Arendt, PaP., ibid.

（18）Strauss, *Natural Right and History*, Chicago : The University of Chicago Press, 1953, p. 125. ＝塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、昭和堂、一九九〇年、一三九頁。

（19）Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Princeton, N. J : Princeton University Press, 1960,2004, p. 31. ＝尾形典男・福田歓一・佐々木毅訳『西欧政治思想史Ⅰ』、福村出版、一九七七年、八三―八四頁。

（20）Strauss, OCPP., p. 56. ＝邦訳一〇一―一〇三頁。

（21）シュトラウスの思想それ自体を、「秘教性」（esotericism）において解釈する研究としては、cf. Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss, updated edition*, New York:Palgrave Macmillan, 2005., Michael L. Frazer, "Esotericism Ancient and Modern : Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing", in *Political Theory*, vol. 34 2006.

（22）『政治哲学』はもともと政治の哲学的な取り扱いを意味するのではなく、哲学の政治的、民衆的な取り扱いを意味するのである。」Strauss, OCPP., p. 62. ＝邦訳一〇九頁。

（23）Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror : Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton : Princeton University Press, 1999. ＝青木隆嘉訳『アレントとハイデガー――政治的なものの運命』、法政大学出版局、二〇〇四年。

（24）Arendt, *The Human Condition, 2nd. edition*, Chicago : The University of Chicago Press, 1958, p. 7. ＝志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、一九九四年、二〇頁。

（25）Arendt, PaP., p. 84. ＝邦訳九六頁。

（26）むろんアーレントにも集団の責任論や評議会制など、政治組織の在り方についての議論はあるが、古代ギリシア・ポリスを対象とする本論では割愛した。

（27）Strauss, *The City and Man*, Chicago : The University of Chicago Press, 1964, p. 1f. シュトラウスによる古代―近代論争が、単なる古代回帰ではないだけでなく、近代／前近代という「以前／以後」の時間フレームの解体を志向するという見解については、添谷育志「新旧論・ノート」『現代保守思想の振幅――離脱と帰属の間』、新評論、一九九五年、九一―一二七頁、を参照。

（28）Strauss, "The Problem of Socrates : Five Lectures"in RCPR., p. 142. ＝邦訳二〇二頁。

（29）Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego : Harcourt Brace and Jovanovich, 1968, pp. 205-206. ＝阿部斉訳『暗き時代の人々』、河出書房新社、一九九四年、二四七頁。

（30）Arendt, *Between Past and Future*, New York:Penguin Books, 1961, p. 14. ＝引田隆也・斎藤純一訳『過去と未来の間』、みすず書房、一九九四年、一六頁。

（31）共和主義の研究で名高いポーコックは、「預言者と審問者」と題された論稿において、そうしたシュトラウス的解釈手法、並びにそれを増幅したシュトラウスの弟子筋の解釈方法を手厳しく批判している。ポーコックに拠れば、シュトラウスが参照し

ている中世ユダヤ・イスラムの秘教的解釈は、実際には「時に驚くべきほど公然と」そこに「秘教」が存在するという伝承に拠るものであるが、シュトラスはそうした伝承とは無関係に、「秘教」の隠蔽それ自体を探し出そうとしている。しかしながら、こうした「意味の隠蔽」ではなく「意味の隠蔽自体の隠蔽」を暴き立てようとすることは、自縄自縛に陥らざるをえない。「目下、明らかに危険であるのは、秘教の言葉を発見したという解釈が未検証である場合、それが秘教の言葉それ自体に成りうること、陰謀を発見したという者自身が陰謀者と成りうるということに他ならない」(J. G. A. Pocock, Prophet and Inquisitor or A Church Built upon Bayonets Cannot stand : A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, vol. 3 no. 4 November 1975. pp. 389.)。

(32) 例えば、以下のようなフレーズ。「人間は少なくとも潜在的には一個の全体ではあるが、単により大きな全体の一部分でしかない。人間は一種の世界を形成しながら、そして一種の世界でさえありながら、一つの小さな世界、小宇宙でしかないのである。これに対し大宇宙、つまり人間の所属する全体は人間的なものではない。」(Strauss, "Social Science and Humanism"in RCPR., p. 7 ＝邦訳四八頁)

(33) Dana R. Villa, "The Philosopher versus the citizen", p. 167. ＝邦訳二六九頁。

(34) シュトラウスと「新保守主義」との関係を喧伝するものへの批判としては、柴田寿子『グローバルなリベラル・デモクラシー』と『ワイマールの亡霊』——レオ・シュトラウスの浮上は何を物語るか」、山脇直司・丸山真人・柴田寿子編『グローバル化の行方』、新世社、二〇〇四年、を参照。

「リベラル・エデュケイション」をめぐるシュトラウスとアラン・ブルームとの差異に関しては、添谷育志「L・シュトラウスとA・ブルームの『リベラル・エデュケイション』論」『法学』(東北大学法学部) 第五五巻、第六号、一九九二年、一八八—二一二頁を参照。アメリカ建国論をめぐるシュトラウス派内部の温度差については、cf. Shadia B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, New York : St Martin's Press, 1999, p. 97f. ドゥルリーの「秘教的」解釈によるシュトラウス理解には疑問も感じるが、こうしたシュトラウス派における受容の差異の検証は示唆に富んでおり、非常に重要な論点を提示している。

(35) 森政稔「言語／政治学——その回顧的な序論」『言語・国家、そして権力』[ライブラリ相関社会科学4] 新世社、一九九七年、二二七頁。

〈公募論文〉

「武器なき預言者」のアゴニズム

【ジャック・エリュールの暴力論における「反政治」の論理】

松谷邦英

一　はじめに

本稿は、フランスのプロテスタント知識人ジャック・エリュール（Jacques Ellul, 1912-94）の暴力論をとりあげ、政治倫理の観点からその意義を考察する試みである。だが、エリュールとは誰か、まず一言する必要があろう。両大戦間期フランスにおいて出現した思想運動の一つに、『エスプリ』を拠点とする哲学者エマニュエル・ムーニエの人格主義があった。この運動は、より広い思想史的文脈においては、「一九三〇年代の非順応主義者」[1]と呼ばれる青年知識人の思潮の一翼を担っていた。彼らは、既存のリベラルデモクラシーと資本主義、ひいては近代西洋文明の枠組みを根底から批判する一方で、コミュニズムとファシズムという二つの全体主義にも与せず、「右でも左でもない（ni droite, ni gauche）」社会変革の方途を探った。この思潮から出立したエリュールの知的活動は、「二人のカール」（マルクスとバルト）を座標軸としながら、主にキリスト教神学と社会学という二領域で平行して展開された。その思想的営為は、テクノロジーをはじめとする現代世界の諸問題への批判的応答という色調を常に強く帯びていた。[2]

本稿で検討する彼の『暴力考（原題 *Contre les violents*）』（以下、CVと略記）も例外ではない。[3]一九六〇年代末の世界的な政治的騒乱を背景に一種の暴力批判の書として執筆されたこの著作で、エリュールは一人のキリスト者としての限定され

た視座において、キリスト者がいかに現代世界の暴力に対峙すべきかを考察している。たしかにそれは、直接には「信仰の闘士」であるキリスト者を対象としている。だが、本論で明らかにするように、その視座の限定ゆえにこそ、エリュールの暴力論は政治倫理の観点から一般的検討に値すると考えられるのである。

「政治倫理」という観点から考察を行う本稿では、特にマキアヴェッリとウェーバーという参照枠を設け、それとの対照においてエリュールの所論の解釈を試みることにしたい。この参照枠によって、彼の暴力論の特質と政治的含意をより明瞭にできると考えられるからである。思想史家I・バーリンがそのマキアヴェッリ論（"The Originality of Machiavelli"［以下、OM と略記］）で提示する問題設定に即して別言すれば、本稿の目論見は、「キリスト教道徳」と「異教世界の道徳」という「生に関する調和不可能な二つの道」というテーマについて、エリュールの暴力論がどのような展望を示しえているかを検討することである。[4] エリュールは、そのテーマを強く意識しながら、ある種の「反政治」のヴィジョンに基づき、理想と現実の単なる「調和」や「折衷」にとどまらない暴力関与の作法を志向していると考えられる。その作法は、「武器なき預言者」特有のアゴニズムと見なせるものである。以下、エリュールの議論の基本構造を明らかにしながら、その特異な「反政治」の論理を検証していこう。

二　エリュール暴力論の基本構造
——理想主義でも現実主義でもなく——

『暴力考』におけるエリュールの議論の最も基本的な前提をなすのは、暴力を政治という営みの中心的な構成要素と捉える認識である。エリュールによれば、暴力は政治の本質であり、それは技術、貨幣、都市といった事象と同様に、この人間世界の「必然性の秩序（l'ordre de la nécessité）」に深く組み込まれている。この場合の「必然性」とは、広い意味では、人間の社会生活に固有の法則性である。それは、形而上学的な「宿命」とは異なる、所与の社会学的諸力を総称するカテゴリーである。エリュールにとって、「必然性」は、決して人間存在をアプリオリに決定づけるものではないが、人間の行為や選択の可能性そのものを抜き差しならない仕方で制約する。言い換えれば、それは人間の行為や選択の「自由」を剥奪するものではないが、その「自由」が現実世界において行使される様式とその結果を、行為者の意図を超えた仕方で左右する自律的＝構造的な力学である。[5]

では、政治の領域において、「必然性」としての暴力は具体的にどのような仕方で出現するとエリュールは考えているか。[6]

この点で彼の認識は、ウェーバーが『職業としての政治』の冒頭で示した政治観に極めて近い。すなわち、政治の弁別的特徴は、それが本源的に暴力によって構成・維持されるものであり、その力の源泉は最終的には暴力装置を備える「国家」に集約される点にある、という見方である。もちろん、エリュールもウェーバーと同様に、純粋の暴力が「国家にとってノーマルな手段でもまた唯一の手段でもない」[7]ことは否定してはいない。ただ、「すべての国家が暴力に基づいて立てられており、暴力によるか暴力に訴えるかする他にはそれ自身を維持できない」ことをエリュールは重視する。それゆえ、「力と暴力の古典的区別の設定」(CV, 568) は退けられる。国家は、正当な強制力としての「力」(合法的権力) を独占的に保持する一方で、それ以外の集団や個人が行使する力を「暴力」と見なす存在である他ない。そのような暴力的秩序としての国家の「合法性」は、ただその他の国家による承認によって担保される。国内的にみても、国家とは、原初における発生のメカニズムからして、まず法的秩序として成立したのではなく、ある領域内の暴力を平定することによって形成された秩序であり、暴力によらずして社会秩序を維持していくことが不可能な組織体と見なされる。「われわれが目にするのは、合法性という見かけが暴力の現実を覆い隠しているということである」(CV, 569)。

エリュールは何よりまず、そうした暴力の実相を直視すること、すなわち、現実世界における暴力という事象の即自性と偏在性を認識する必要に力点を置いている。この認識を拒否することは、政治の世界をあるがままにではなく、そうあってほしいと願う仕方で捉える希望的観測でしかない。エリュールは、暴力の秩序を「消化、物体の落下、引力の秩序」(CV, 574) に喩えている。暴力は、人間本性の現れというよりも、「文明社会の存在の一般法則」(CV, 574) であり、その法則性に従うとき、人は「必然性」の重力圏内にいる。このことは、暴力そのものについて道徳的判断を下すことは、少なくとも一義的には意味をなさないことを含意している。暴力は固有の法則性と即自性を備えた「自然的」力である。暴力それ自体は善でも悪でもないマテリアルな事象であり、道徳的判断はこの暴力という事象に対する反応として発生すると見なされる。

このような「社会学的」認識を基に、さらにエリュールは暴力を五つの「法則」によって特徴づけている(「連続性」「暴力行使からの脱出不可能性」、「相互性」[「剣をとるものは剣によって滅びる」という真理]、「同一性」[「正当／不当な暴力という区別の無効」、「再生産性」[暴力の相互循環]、「道徳的自己正当化」)。ここで相互に密接に関連するこれらの特徴を詳細に検討するには及ばないだろう。かかる法則性を備えた力学として暴力を描出することで、エリュールが認識における現実主義を要請

していることを確認するにとどめよう。ただ一点だけ、エリュールが、暴力における手段―目的の連関に特に力点を置いていることに留意しておきたい。例えばH・アーレントは、暴力の本質は「手段―目的のカテゴリー」であり、それは「道具を用いる（instrumental）」という特徴によって弁別されると指摘している[8]。制度化された暴力と対抗暴力、抑圧の暴力と解放の暴力という区別の基礎にあるのは、この手段と目的のカテゴリーであろう。このカテゴリーは、暴力革命や被抑圧者の対抗暴力を積極的に容認する政治思想において繰り返し立ち現れてきた。エリュールはそうした政治思想には否定的である。暴力は、それにどのような政治的・道徳的粉飾がなされようとも、全て本質的には同質の力であり、一連の法則性に従う。暴力行使はそれに伴ってしばしば掲げられる道徳理念を達成することはない。暴力を歴史の良き助産婦と見なす政治観、すなわち、「正義の暴力」によって真のヒューマニズムをもたらすという展望は、観念論に基づく暴力の自己正当化である。この点で、エリュールの認識は、手段―目的のカテゴリーが「人間の事柄に適用される場合、目的を正当化し目的に到達するのに必要な手段によって目的が押しつぶされてしまう危険をつねにはらんでいる[9]」というアーレントの認識と符合している。

以上は暴力に関するエリュールの経験的な「診断」の概要である。ではそこからキリスト者に対するどのような「処方」が導き出されるか。『暴力考』の冒頭の一章で、エリュールは暴力に対するキリスト者の「伝統的見解」を、「妥協」（国家と教会の歴史的妥協）、「非暴力」（観念的な絶対平和主義）、「暴力」（暴力行使の受容またはそれへの加担）に分類し、いずれも社会や世界を組織するための「一元的なキリスト教的解決」を試みる点で致命的な誤りを犯してきたと批判している。彼が問題視するのは、キリスト者が、暴力的世界に対する冷徹な認識をしばしば持ちえず、道徳的善意や良心の表明によって、あるいは逆に、この世の特定の政治的イデオロギーに肩入れすることによって、政治の現実を変革しうるという幻想に囚われてきたことである。とりわけ批判の俎上に載せられるのは、キリスト教信仰とそれ以外の政治的イデオロギー、特にマルクス主義との接合の試みである。政治的革命を受容し、貧者のための暴力行使を肯定するタイプの現代の政治神学は、キリスト教信仰の歪曲として厳しく批判される（『暴力考』第二章全体がその批判にあてられている）。他方で、政治の現実をウェーバー的な冷徹さをもって直視せず、絶対平和主義・絶対非暴力主義があたかも普遍性を備えた「政治的解決」であるかのごとく錯覚するキリスト者の理想主義も批判される。それは、暴力の現実を単純化し、暴力に本質的に貫かれた政治の世界を純化できるという観念的な主意主義と見なされるのである。

したがって、エリュールがキリスト者に求める第一の要件は、ウェーバーと共に政治の根源的実相を把握するリアリズムに他ならない。そうした姿勢をエリュールは「キリスト教現実主義」と呼ぶ。もちろん、彼は、政治の現実から直接に行為規範を導き出すいわゆる「現実主義」、すなわち、政治的目的を達成する手段として暴力を戦術的に活用・管理することを提唱するのではない（cf. CV, 567）。政治における暴力は「必然性」の秩序に属する力ではあるが、そのことはそれが不可抗的であることを意味しない。[10] エリュールが主張するのは、キリスト教信仰と政治を妥協させる方策を探ったり、特定の政治的イデオロギーとの接合を性急に求めたりするのではなく、キリスト教信仰を揺るがぬ拠点として、この世の政治に〈正しい仕方で関与する〉ことである。つまり、マキアヴェッリの統治術の用語で解釈すれば、暴力が「フォルテューナ」であるとすれば、キリスト者にはそれ固有の「ヴィルトゥ」が存在するというのが、その主張の眼目なのである。このキリスト者に固有のという条件こそが、エリュールの「処方」の核心を形作るものである。

かくして、エリュールがキリスト者に第一に要請するのは、希望的観測や政治的幻想を排し、いわば社会学者の眼で暴力を深く内包した政治の原風景をあるがままに認識することである。「愚鈍さはキリスト者の徳ではない」（CV, 568）。この要請は、悪魔の力と契約を結ぶことを政治の厳然たる事実と見なしたウェーバーの理解、そして、没落することを欲しない君主は同時に獅子と狐たらねばならぬと説いたマキアヴェッリの洞察を、ひとまずキリスト教信仰の立場からも明晰に認める（単なる「是認」ではない）ことを意味する。[11] 第二の要請は、キリスト教信仰と政治を固有の原理を備えた二領域として峻別し、両者を隔てる架橋不可能な深淵を徹底して直視することである。エリュールにとって、キリスト者の「自由」の秩序（神の主権性＝神の救済の秩序）と世俗世界の「必然性」の秩序の異質性、つまり、伝統的に「神の国」と「地上の国」の対立と緊張として語られてきたものをどこまでも保持する視点、それこそがキリスト者の眼差しに固有の意味を与えるものである。エリュールの「ラディカリズム」は、そうした「あれかこれか」という二元論的視座に由来する。[12] ここで確認できるのは、神学者K・バルトの言葉を借りれば「キリストを遂には世俗化すること」、神的なものと人間的なものという本質的になじみにくい二つのものを性急に「合金」[13] にすることを徹底して拒否するエリュールの姿勢である。二つの王国の峻厳な切断という点において、彼のキリスト教現実主義は、バルトの危機神学の原初的モチーフに一貫して忠実である。

三 「武器なき預言者」であること

ここで、エリュールの二元論的視座の含意をより明瞭にするために、バーリンのマキアヴェッリ解釈を参照し、若干の考察を加えてみることが有益だろう。バーリンは、マキアヴェッリの独創性を、単に政治における現実主義や俗にいうマキアヴェリズムを見いだしたといった点ではなく、個人の魂の救済を主眼とする「キリスト教道徳」と、善き市民と祖国の確立を志向する「異教世界の道徳」とを峻別する視点を用意した点に求めている（OM, 45-46）。問題の要点は、B・クローチェ流のマキアヴェッリ解釈が重視するような「政治」と「道徳」の分離ではなく、「政治的道徳」と「キリスト教道徳」という二つの異質な道徳律の対立——両者の原理的な共約不可能性(incommensurability)——である。そこでは、いずれの領域が優位であるかが問題なのではない。マキアヴェッリは二つの道徳原理を並置し、自らは「異教世界の道徳」の世界を逡巡なく選択した。この世界の主要な徳目は、「勇気、活気、逆境に耐える力、公的な偉業、秩序、規律、幸福、強さ、正義、そして何よりも自分に固有の要求を主張すること、および、その要求を満たすのに必要な知識と権力」（OM, 45）である。

このマキアヴェッリ解釈は、エリュールの暴力論の認識の枠組みを明確にするうえで、極めて示唆に富む。というのも、マキアヴェッリとエリュールは、同一の現実をそれぞれ対照的な観点から捉えていると見なせるからである。つまり両者は、互いに鏡像的な関係に置かれており、マキアヴェッリの観点をちょうど反転させたものが、エリュールの認識の枠組みを構成していると考えられるのである。エリュールの眼差しもまた、二つの領域の異質性と架橋不可能性に注がれている。マキアヴェッリが徹底的な世俗の「不信仰者」として「異教世界の道徳」を選択したとするならば、エリュールはそれと対照的に、「キリスト教道徳」をあえて選び取り、福音に徹することをもって世にあるキリスト者の固有の存在意義と見なしている。それは一見、世界（政治）の否定と映るかもしれない。だが、その否定は、世俗世界をあるがままに承認するという意味において、同時に世界の「肯定」であることを見落としてはならない。エリュールにおいて、それは人間理性に基づく世界肯定ではなく、神学的な世界肯定である。この観点は、キリスト教信仰と政治に、それぞれに相応しい位置付けと価値を付与するものであると言えよう。一方の固有性を損なうことは、他方の固有性を犯すことである。そこにエリュールは、何らかの「アマルガム」が形成されることへの誘惑、あるいは、一方によって他方が流用されることの危険を見るのである。

バーリンによれば、マキアヴェッリは「異教世界の道徳」の優位性を掲げ、そこからキリスト教道徳の真理性を否定したわけではない。「彼は善き人に関するキリスト教の概念を訂正しようとはしない」（OM, 49）。ただ両者の対立を承認することを求め、善き人が必ずしも善き市民ではないという洞察を重視した。ここでもエリュールはマキアヴェッリと対照的である。すなわち、非暴力と愛敵の倫理は、キリスト教信仰の精神原理としてのみ妥当性を持つのであって、その原理をそのまま直接、世俗の政治に適用しようとしたり、政治における非キリスト者の暴力行使を道徳的に断罪したりすることは的外れな行為と見なされる。むしろエリュールは、「異教世界の道徳」の領域、つまり、本源的に暴力性をはらんだ政治の世界に身を置く限りにおいて、人はその法則性と精神原理に即した行為をとることを余儀なくされるのであり、暴力的手段と無関係な中立地帯にいることは困難であるということを積極的に承認している。彼は、政治をキリスト教化しようとしているのでも、政治的人間を回心させ、キリスト教の精神原理を異教世界に普及させようとしているのでもない。この点において、彼のラディカリズムは、ある種のキリスト者に看取される楽観的非暴力主義や、政治と信仰を架橋することで何らかの「調和」を生み出せるとするヒューマニズムとは一線を画している。エリュールにとっても、問題は二領域のいずれかの優位性ではない。市民とパトリアの強化を重視したマキアヴェッリは、バーリンが指摘するように、何よりも「政治的無力さ（political ineffectiveness）」（OM, 47）を回避しようとした。マキアヴェッリがその無力さの典型を「武器なき預言者」サヴォナローラに見て取ったとすれば、エリュールは、まさに現代のキリスト者が「武器なき預言者」であることに徹すること、マキアヴェッリのいう「政治的無力さ」をサヴォナローラとは異なる仕方で引き受けることで、〈キリスト者の無力さ（Christian ineffectiveness）〉を回避しようとしているのである。

最後に、マキアヴェッリの系譜に連なるウェーバーの政治倫理にさらに目を転じてみよう。周知のように、ウェーバーはその講演『職業としての政治』の核心部分において、マキアヴェッリの『フィレンツェ史』に言及し、「自分の魂の救済よりも自分の都市の偉大さを重んじた市民たち」と、「自分の魂の救済と他人の魂の救済を願う者」を峻別し、政治には「暴力によってのみ解決できるような課題」[14]があると述べている。ウェーバーがそこで退けているのは、信仰の人の「心情倫理」そのものというより、それが政治という固有の領域で直接的に発現すること、また、それによって「責任倫理」という政治固有の倫理性が浸蝕されることである。この「心情倫理」と「責任倫理」の対立と緊張に、マキアヴェッリの「二つの道徳」のアナ

ロジーを読み取ることは、あながち的外れではない。ウェーバーは、論理的には道徳的に危険な行為を拒否する道しか持たない福音の絶対的な「心情倫理」——「一切か無か」を本質とする山上の垂訓という倫理的掟——が、「本当に笑いごとではない」「厳粛な問題」であり、「自由に乗り降り出来るような辻馬車」ではないことに、鋭い倫理的嗅覚を働かせている。[15] 彼が厳しく批判するのは、「宇宙論的な倫理的『合理主義者』」、すなわち、マキアヴェッリの「異教世界の道徳」の領域が根源的にはらむ「倫理的非合理性」に耐えられない、あるタイプの「心情倫理家」である。[16] マキアヴェッリは、おそらくその悲劇的形象を政治の業火に焼かれたサヴォナローラに、ウェーバーは、革命熱に浮かされる同時代のロマンティストに、そして、エリュールは、キリスト教と政治の共約不可能性を厳しく感得することなく、政治的暴力を素朴に受容したり否定したりするキリスト者に見ている。

かくして、ウェーバーが「政治の倫理的故郷」を問うたとすれば、エリュールはウェーバー的問いへの応答として、〈信仰の倫理的故郷〉をキリスト者に向けて問うているのである。エリュールのラディカリズムは、信仰のラディカリズムである。それがマキアヴェッリやウェーバーと共に否定するのは、キリスト者における「政治的ラディカリズム」であると言ってよいだろう。それは、神学者H・ツァールントの言葉で言えば、「この世の状況を熱狂的に飛び越え、山上の説教が神の国のために描いているようなラディカルな生活上の掟を、今既にこの世に適用しようと試みる」[17] タイプの神学的な政治倫理である。この政治倫理は、暴力の肯定と否定のいずれの形態でも出現しうる。エリュールは、その両者とも、キリスト者を誤った行動へ導く虚偽の「観念論（idéalisme）」として厳しく批判するのである。

四　エリュール暴力論の政治的含意

残る考察の課題は、エリュールが示す「処方」のより具体的な内実である。ツァールントが指摘するように、キリスト者は、政治的行動に対するキリスト教的動機づけが必要であるという認識において一致するとしても、具体的状況の中で「キリスト教的決断」がどのような実現の形式をとるべきか、その「裁量の仕方」においては一致してこなかった。[18] おそらくエリュールの二元論的視座には、キリスト教の内部と外部の双方から異論が生ずることは避けがたいだろう。それは、「神の国」と「地上の国」という二つの領域を分離して放置するだけであり（分離主義という批判）、現実主義という名の下に実際には政治的静寂主義を帰結するのではないかという異論である。果たしてエリュールの暴力論は、政治的諦念に由来

する一種の「反政治」の提唱なのだろうか。

エリュールの企図を正しく理解するためには、『暴力考』でキリスト者に結論的に示される行動の様式を見ておく必要がある。この点に関する彼の主張の根幹にあるのは、「キリスト者の真の召命は人間の文化に参加することにある」(CV, 599)わけではない、という信条である。暴力の秩序は、人間文化においては自然的・必然的である他ないが、キリストの秩序には根底から対立する。それゆえ、キリスト者が真の「自由」を獲得するためには、暴力の秩序から徹底して身を引き離し、その自然的引力に対抗する態度を保持しなければならないとされる。つまり、神学的には、世俗世界への非順応と必然性の打破こそが、地上におけるキリスト者固有の召命と見なされるのである。

むろんエリュールは、政治の論理に徹する限りにおいて、暴力が有用であることを否定はしない。政治的に抑圧された絶望者には、暴力以外の手段が皆無という状況が存在するからである。そこでは暴力にはたしかに偽善的正義や見せかけの平和を暴くという政治的効力が認められる。ただエリュールは、キリスト者は彼らを非難することも、彼らと全く同じ行動形態をとることもできないというのである。キリスト者は、「あなたは殺してはならない」という戒律を指導原理とし、いかなる暴力にも道徳的・神学的正当性を付与してはならない。それゆえ、暴力を政治戦術の一要素とする人々を是認しえないことはもちろん、たとえ貧者や抑圧された者と共にあるときでも、彼らの自然発生的暴力を留保なく容認したり、それに直接関与したりすることはできない。ここでエリュールは、福音書の中心的メッセージが、暴力行使の否定、暴力の正当化の拒絶にあるという立場に立脚している。キリスト者に唯一可能なのは、暴力の現実のただ中にあってただ「キリストを証しすること」(CV, 608)であり、それによって暴力の使用の政治的正当化の根拠を掘り崩すことである。エリュールはこうした非妥協的態度にキリスト者の存在意義と使命が存すると見る。それは、政治と本質を異にするキリスト者特有の「闘争」――暴力というこの世の自然に対抗するための反自然、すなわち、「愛の暴力(violence de l'amour)」、あるいは、「霊的暴力(violence spirituelle)」(CV, 633)――に徹する態度なのである。この「闘争」は、暴力行使そのものというより、その正当化の次元で行われるものと考えられている。

こうした態度の取り方が、直接に政治的効果を狙ったものではないことは自明だろう。キリスト者の行動は、具体的な政治目標に照準を合わせたものとなるとき、マキアヴェッリやウェーバーが忌避する心情倫理へ変質する危険を伴うのであり、その危険こそエリュールが回避しようとするものである。[19] だが他方で、非キリスト者の暴力行使については、キリ

スト者は悲憤慷慨するのではなく、ひたすらその必然性と出口なしの状況を幻想なく直視し、理解しなければならない。そこでは、信仰に依拠する非暴力を政治的人間や国家に推奨するといったことはおよそ問題にはならないのである。

では、こうしたキリスト者の暴力拒絶のスタンスは、世俗の政治倫理にとってはいかなる含意を持つと考えられるだろうか。第一に、エリュールの思考の枠組みからは、「反政治」という非難を否定する論拠を導き出せないことは明らかだ。エリュールも、自らの立場に、「手を汚さないことを欲する人は、手を持たない自分を見いだすおそれがある」（C・ペギー）という非難が向けられることを十分予想している。だが彼は、その非難をむしろ積極的に甘受する。なぜなら、彼の企図は、暴力の現実に政治的手段によって介入を試みたり、何らかの政治的「解決」を提示したりすることではそもそもないからである。すでに見たように、むしろエリュールはウェーバー的洞察に依りつつ、福音の心情倫理——「政治的手段のラディカリズムではなく信仰のラディカリズム」（CV, 619）——を純化する必要を考えている。第二に、だからといって彼は、キリスト者の立場が暴力への全くの「非関与」であるとは考えていない。「愛の暴力」とは、いわゆる「ストア的退却」ではなく、キリスト者固有の仕方で政治に「関与」するための存在と行動の様式として解されている。[20] キリスト者の暴力への対抗は、離脱の自己目的化に焦点を置くものではない。その焦点は、離脱という仕方で、逆説的にではあるがこの暴力的世界に参与するための非政治的な契機を生み出すということにある。

それゆえエリュールが、キリスト者を政治の単なる傍観者ではなく、世界に固有の仕方で参与する批判的「連帯者」（少なくとも「同伴者」）と見なしていることは明らかである。だがその「連帯」が、マキアヴェッリが思念するような性質をいささかも持たないことに問題の核心がある。なぜなら、その「連帯」は、キリスト者自身も属する政治共同体への「裏切り」と見なされるか、せいぜい政治的な意味で「無力」として嘲笑されるかが落ちであるからだ。実際、バーリンが指摘するように、マキアヴェッリの政治的ヴィジョンにおいては、キリスト教道徳の徳は、「克服しがたい障害（insuperable obstacles）」（OM, 46）と見なされている。マキアヴェッリは、善良なる人が有徳の市民であるとは限らないという事実を正しくも明察しているのであり、エリュールはまさにその明察を正面から引き受けようとするのである。なるほど、受肉化した信仰には世俗内的行為が伴わなければならないとしても、エリュールにとってそのことは政治的関与という一つの道しかないことを意味しない。むしろ彼が警戒するのは、「政治病（rabies politica）」に侵されたキリスト者が、政治という「石けんをぬった板の上を時流に流されてただすべっていく」こと

であり、その結果、「教会の政治化」が生起することなのである。[21] キリスト者は既存の政治共同体の要請と必要に準ずる仕方で「善き市民」である必要は必ずしもないというアンチテーゼが、エリュールの主張の要諦をなしているのだ。

むろん、こう述べたからといって、マキアヴェッリやウェーバーの観点からは、エリュールのキリスト教現実主義があるる種の「反政治」と映ることは必定である。だが、それを率直に認めるエリュールの反転した視座においては、キリスト教現実主義は、厳密には政治の全面的な否定としての「反政治」を帰結するのではない。マキアヴェッリは、共和国と市民的連帯の強化に有用な限りにおいて、ある種の「市民宗教」の政治的必要性を積極的に認めていた。S・ウォーリンが指摘するように、マキアヴェッリの政治的ヴィジョンにおいては、「真の国民の宗教は、権威に対する適切な恐怖心や畏敬の念を助長し、軍事的な勇気を教えこむ助けとならなければならない」[22]と考えられている。そのような政治的役割を果たすことこそは、エリュールがキリスト者の「順応」として原理的に拒絶するものに他ならない。だが、彼は政治の論理を単純に否定したり、世俗世界における暴力行使を道徳的観点から断罪したりすることを目論んでいるのではない。キリスト教と政治（教会と国家）の切断という彼の二元論が意味するものは、政治に対する距離を確保した〈尊重〉であると同時に、キリスト者の存在と役割の自己限定である。彼の「反政治」は、より正確には、その本質において「脱政治的」であり、関与の仕方と手段において「非政治的」かつ「対抗政治的」であり、さらに、政治に原理的な優位性を認めないという意味で「超政治的」である。この極めて特殊で局限された意味においてのみ、エリュールの「政治倫理」は特異な〈政治性〉を帯びていると言ってよいだろう。

エリュールが好んで引くランボーの「霊の戦も人間の戦のようにむごたらしい」（CV, 631）という言葉は、その観点から解釈できるだろう。[23] そこにエリュールは、社会変革へ向かう行動主義とは異質な、「武器なき預言者」のアゴニズムを見て取っているのである。[24] われわれは、そのアゴニズムが、「武装せる預言者（prophet armed）」がやがて「武力なき預言者（prophet unarmed）」に転落し、末路において「追放された預言者（prophet outcast）」となるという政治の論理を十分見据えた現実主義に立脚していることを見落としてはならない。[25] それは、「この世の倫理的非合理性」を徹底的に直視し、その非合理性を政治という手段によって倫理的に合理化しようする「愚行」を控える。つまり、ウェーバーの言う「政治のイロハもわきまえない未熟児（politisch ein Kind）」ではなく、そのイロハを深く肝銘した「幼子」であることの必要性を重視するのである。実際、ウェーバー自身、そのような必要性なら「古代のキリ

スト教徒でも非常によく知っていた」と述べていた。

概括して言えば、エリュールにおける二つの道徳の峻別は、キリスト者と政治共同体に対してそれぞれ次のような一般的含意を持つと考えられる。キリスト者にとっては、それは常に二つの世界の狭間の激烈な緊張の中に生きているという自覚を促す。この緊張は、二領域の接線で、また、個々の人格の中に引かれた境界線で生じる。この緊張にどこまで自覚的であり、それに耐えうるかが、キリスト者の「反政治」の試金石となる。他方で、政治共同体にとっても、エリュールのアゴニズムは、二領域の相互浸透・混同の誘惑に対する警戒を間接的に促すものであるだろう。宗教的言説はしばしば暴力を正当化するイデオロギーとして政治的言説に入り込む。エリュールの「反政治」は、政治を宗教の言語で語ることと、逆に宗教を政治の言語で語ることに伴う二つの危険、すなわち、政治の宗教化と宗教の政治化を回避する必要を、政治共同体に常に想起させるものである。神学者S・ハワーワスが言うように、キリスト者は「教会の同一性という対照的なモデル」によって、「世界に世界が何であるかを理解させる援助をする」[26]ことができるのである。それは同時に、政治共同体が己の暴力的本質を直視し、政治の領域に固有の論理と倫理に真剣に徹することを要請する。

五　おわりに

以上の考察で明らかにしたように、エリュールの暴力論が拒絶するのは、政治と信仰のいずれか一方を他方に還元することである。悪しき還元主義を排したうえで、両者の関与の性質を問いただすことがその企図である。その背後には、現代世界へのキリスト者の誤った参与は誤ったキリスト教的帰結を生じさせるのであり、それは政治とキリスト教の双方にとって有害無益である、という冷静な認識が控えている。[27]マキアヴェッリとウェーバーという政治の厳格な考察者は、政治に固有の倫理性を重視し、政治と道徳いずれにも還元されない政治的人間の「技法」を重視した。エリュールは、その洞察を共有しながらも、全く対照的な仕方で、政治と信仰の結節点におけるキリスト者の「技法」を求めている。キリスト者に固有の「ヴィルトゥ」は、政治の領域から離脱しつつ、それに参与するという逆説を内包した仕方でしか実現されない。要するに、「非関与の関与」がそのディタッチメントの妙諦なのである。

このような「技法」に賛同するかどうかはともかく、本稿の検討から確言できることは、第一に、エリュールの説く意味での非暴力は、具体的な政治的効果を狙ったものとは見な

せないということである。それは、政治的綱領やプログラムとは異質であり、政治の集団的次元で求められる実践性を一義的な目的とはしていない。その関心の焦点は、「何をなすべきか」より、むしろキリスト者の存在の技法、「いかにあるべきか」に置かれている。したがって、第二に、エリュールの暴力論の枠内で、いわゆる「可能性のアート」としての政治の倫理、つまり、マキアヴェッリ的な「異教世界の道徳」の可能性が考慮されていないという批判はないものねだりに終わるだろう。だが、政治そのものが絶対的善の可能性に閉ざされているとしても、依然として、政治に内在する倫理という問題は残る。果たしてエリュールは、「国家という存在において、悪を防御し、人間存在の外的、相対的、暫定的な人間化（フマニジールシング）をもたらそうとする努力」[28]の余地を十分に認めているか。この問いの検証は本稿の射程を超えるが、以上の議論で示したように、その問題は単にエリュールの思想の如何というより、事柄そのものの性格、すなわち「二つの道徳」の根源的対立に淵源するものであろう。それゆえ、第三に、エリュールの説く「愛の暴力」は、語の通常の意味における政治倫理とは見なしがたい。ウェーバーが洞察していたように、キリスト教的な隣人愛に徹することは、政治とは異なる意味で困難な道であり、それ相応の情熱と峻厳さが求められる。エリュールと密接な思想的関係を持つI・イリイチは、「善きサマリア人の譬え」の解釈において、隣人愛の本質を、その対象が予め決定されていないという「自由」に見いだし、それを「民族」（ethnos）に規定される「倫理」（ethos）とは異質な行為として捉えている。[29]その意味での「倫理」とは、まさにマキアヴェッリの「異教世界の道徳」である。それは「隣人」の定義（それゆえ「敵」の定義）を求める政治的思考を絶えず促す。パトリア形成の要となるこの「倫理」は、必ずしも熱狂的な愛国主義に直結しないとしても、政治的色調を帯びざるをえない。とするなら、エリュールやイリイチの重視する隣人愛が「倫理」ではないと言うことは、決して極言ではない。隣人愛は、市民共同体の強化や道徳化へ向けた単なる動機づけの力ではないのである。それは「倫理」の政治的要請とはどこまでも相容れない、もう一つの倫理性であり続けるだろう。

問題の所在は、隣人愛と「倫理」のいずれかの優位性ではなく、両者が本質的に異質で緊張に満ちたものであるという認識を徹底させることにある。エリュールの選択する道筋は、政治的には根本的に非力である。その道は、「異教的な市民共同体」（バルト）のただ中を通っているが、究極的にはそれを越えた異質な領域に通じている。エリュールは『暴力考』で、キリスト者がその途上にある「旅人」（異郷の人）に徹することを重視した。その旅人は、市民共同体に半ば背を向けた存

在であり、その一方の目は市民共同体のはるか遠方に向けられている。そのような寄寓の存在を、政治的領域の側からあえて市民の様態として捉え返すなら、おそらくその「シティズンシップ」は政治体の内の「異物」と形容するのが相応しいものであろう。実際、エリュールは、市民共同体の中にあって政治の論理に順応しないキリスト者のあり方を、場違いで歓迎されない「異物（corps étranger）」（CV, 610）と形容している[30]。それは、暴力性を深く内包した政治体に関与するうえでの、唯一のではないとしても、一つの作法である。この「武器なき預言者」の作法は、ウェーバーがその講演の結語で託宣のごとく示した政治の流儀――「現実の世の中が――自分の立場から見て――どんなに愚かであり卑俗であっても断じて挫けない人間。どんな事態に直面しても『それにもかかわらず！』と言い切る自信のある人間。そういう人間だけが政治への『天職』を持つ[31]」――とまさしく背中合わせではないだろうか。

（まつたに・くにひで／政治思想・社会哲学）

注

（1）Loubet del Bayle, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30 : Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*. Paris: Seuil, 1969.

（2）エリュールは、技術哲学や科学・技術・社会研究（STS）の分野では、その主著『技術社会』（原題 *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Economica, 1990［1954］／『技術社会・上』、島尾永康・竹岡敬温訳、すぐ書房、一九七五年、『技術社会・下』、鳥巣美知郎・倉橋重史訳、すぐ書房、一九七六年）で知られており、一般に「技術決定論」・「技術自律説」の代表的論者と見なされている。

（3）本稿では、Jacques Ellul, *Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*. Paris:La Table Ronde, 2007 所収の原書を参照し、引用に際しては英訳からの重訳である邦訳書（『暴力考――キリスト教的見地からの省察』、唄野隆訳、すぐ書房、一九七四年）の訳文に適宜修正を加えている。エリュールの思想全体における同著の位置付けについては、Andrew Goddard, *Living the Word, Resisting the World : The Life and Thought of Jacques Ellul*, Cumbria, U. K. : Paternoster Press, 2002, Ch. 5 を参照。

（4）この論考は、Isaiah Berlin, *Against the Current:Essays in the History of Ideas*. ed. Henry Hardy. Princeton:Princeton University Press, 2001 に収録されている。本稿はエリュールの論点を明確にするためにバーリンのマキアヴェッリ論を援用するものであり、バーリンの解釈の妥当性を検証することは考察の射程外に置かれる。

（5）マキアヴェッリもまた、政治の世界をしばしば「必要（必然性）」（necessità）という言葉で特徴づけたことに留意したい。S・ウォーリンによれば、マキアヴェッリにとって「必要という言葉は、一種の決定論を意味するのではなく、むしろ、人間の政治的創造性に挑戦してくる一連の諸要素を意味する」もので、「これらの諸要素は、人間が政治的なもの以外はすべて関心の外におき、それらを厳密に政治的なものとして取り扱う場合にだけ、制御することができる」（Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision : Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Expanded Edition. Princeton : Princeton University Press, 2004,

p. 204.『西欧政治思想史Ⅲ　マキアヴェリとホッブス』、福田歓一他訳、福村出版、一九七七年、八〇頁)。ウォーリンは、そのマキアヴェッリの視点が、人間が断片化された宇宙に住み、その生存条件が根本的に不連続であるとする信念によって用意されたと述べている。この信念を深く共有した政治思想として、メルロ=ポンティの「マキアヴェリ覚え書」『シーニュ2』、竹内芳郎監訳、みすず書房、一九七〇年、および『ヒューマニズムとテロル』、森本和夫訳、現代思潮社、一九七六年を参照。

(6) エリュールは暴力の厳密な定義を行っていないが、兵士や警官の物理的強制力のみならず、政治的プロパガンダや洗脳といった「心理的暴力（心理的テロリズム）」や、自由競争や搾取といった「経済的暴力」を広義の暴力に含めて議論を展開している。

(7) マックス・ウェーバー『職業としての政治』、脇圭平訳、岩波書店、一九八〇年、九頁。

(8) ハンナ・アーレント『暴力について』、山田正行訳、みすず書房、二〇〇〇年。

(9) 同上書、九八頁。

(10) Cf. Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*. Paris : Calmann-Lévy, 1966, pp. 170-77（『現代公式文句評釈』、田辺保訳、すぐ書房、一九七六年、一九九―二〇七頁）。

(11) ニッコロ・マキアヴェッリ『君主論』、佐々木毅全訳注、講談社、二〇〇四年、一四二頁参照。

(12) このラディカルな視座ゆえに、エリュールに対しては「世界を侮蔑するペシミスティックなピューリタン（puritain pessimiste contempteur du monde）」という批判が向けられてきた（Patrick Troude Chastenet, *Live Ellul : Introduction à l'œuvre socio-politique de Jacques Ellul*. Bordeaux : Presses Université de Bordeaux, 1992, p. 25.）

(13) カール・バルト「社会の中のキリスト者」『カール・バルト著作集6　政治・社会問題論文集（上）』、村上伸・雨宮栄一・井上良雄訳、新教出版社、一九六九年、二九頁。一九一九年に行ったこの有名な「タムバッハ講演」で、バルトは同時代の宗教社会主義に厳しい内在的批判を向けた。

(14) ウェーバー、前掲書、一〇〇―一〇一頁。

(15) ウェーバー、前掲書、八六―八七頁。ウェーバーとマキアヴェッリ（バーリンの解釈する）の近さを前提に、「インドのマキャヴェリスト」カウティリヤとマキアヴェッリの差違を問題とし、そこからウェーバーの権力政治理解を解釈しているものとして、野口雅弘『闘争と文化――マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論』、みすず書房、二〇〇六年、第Ⅲ章を参照。さらに、ウェーバーの「徒」としてのG・ルカーチが直面した政治における倫理的葛藤の意味については、西永亮「罪業が完成した時代の政治の悲劇性――ルカーチにおける政治と倫理」『政治と倫理のあいだ――二十一世紀の規範理論へ向けて』、千葉眞他編、昭和堂、二〇〇一年を参照。

(16) ウェーバーの政治倫理の解釈に関して、筆者は次の論考から示唆を受けている。牧野雅彦「ウェーバーと『大審問官』――信条倫理と責任倫理との関係によせて」『ウェーバーの政治理論』、日本評論社、一九九三年。

(17) ハインツ・ツァールント『二十世紀のプロテスタント神学（上）』、新教セミナー訳・井上良雄監修、新教出版社、一九七五年、三〇二頁。

(18) 同上書、二七九頁。

(19) エリュールは、キリスト者が暴力というルビコン河を渡ったのなら、それを神学的に正当化せず、暴力の重力に従ったことを率直に認めるべきであると主張する。それゆえ彼は、革命的暴力を支持した同時代の「解放の神学者」より、暴力の本質を隠

蔽しない黒豹党のR・ブラウンやS・カーマイケルにむしろ真理契機を認めている（cf. CV, pp. 583-87, p. 626）。

(20) 「ストア的退却」という概念は政治的文脈ではもっぱら否定的に使用される傾向にあるが、その用法にはより慎重であってよいだろう。藤田省三の指摘に従えば、その「退却」こそは「堕落したポリスからの厳しい離脱によって、人間に、考えることの意味——「哲学」——を教えた」（「離脱の精神——戦後経験の一断章」『精神史的考察——いくつかの断面に即して』、平凡社、一九八二年、二五〇頁）のである。

(21) Ellul, *Exégèse*, p. 106（一二三頁）。

(22) Wolin, *Politics and Vision*, p. 213（一〇〇頁）。

(23) ランボーの言葉の出典は、『地獄の季節』の「別れ」という詩である。訳文は『地獄の季節』、小林秀雄訳、岩波書店、一九三八年に従った（同書、五一頁）。

(24) このようなエリュールの基本的視点は、彼の神学的系列の著作の処女作 *Présence au monde moderne : Problèmes de la civilization post-chrétienne*. Genève : Roulet, 1948 において明瞭に現れている。「キリスト教倫理は、生の苦悩の構造に立脚している。すなわち、キリスト教的生とは、常に一つの苦悩（agonie）であり、最終的で決定的な闘争（combat）である」（p. 25）。

(25) I・ドイッチャーの有名なトロツキー伝三部作は、おそらくエリュールの暴力論との対照を念頭に味読するに値する（『武装せる預言者・トロツキー』、『武力なき預言者・トロツキー』、『追放された預言者・トロツキー』、田中他訳、新潮社、一九六四年）。なお、周知のように、ウェーバーは『職業としての政治』の冒頭で、「すべての国家は暴力の上に基礎づけられている」というブレスト・リトウスクでのトロツキーの言葉を参照し、その認識を高く評価している（ウェーバー、前掲書、九頁）。

(26) スタンリー・ハワーワス『平和を可能にする神の国』、東方敬信訳、新教出版、一九九二年、一七四頁。

(27) この認識は、「最善の堕落は最悪である（Corruptio optimi quae est pessima）」というキリスト教の「堕落（perversion）」に関するイバン・イリイチの洞察に結びつく（cf. Ivan Illich, *The Rivers North of the Future : The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto : Anansi, 2005）。イリイチと共通のモチーフに基づくエリュールのキリスト教批判・教会批判として、*La subversion du christianisme*. Paris : Seuil, 1984 を参照。

(28) カール・バルト「キリスト者共同体と市民共同体」『カール・バルト著作集7 政治・社会問題論文集（下）』、後藤哲夫他訳、新教出版社、一九七五年、二〇四—二〇五頁。

(29) cf. Illich, *Rivers*, pp. 47-51.

(30) 政治共同体の「異物」という主題はさらに掘り下げる余地がある。例えばそれを、藤田省三の言う「烏滸の道」、「鯨の腹中の『異物』」、「精神の野党」（『全体主義の時代経験』、みすず書房、一九九四年）といった視角と対比して考察できる。「信仰は世俗の用語で言えばある種の愚かさ（foolishness）を不可避的に伴う」（Illich, *Rivers*, p. 58）というイリイチの指摘は、藤田の「烏滸」の認識と親和性を有する。さらに、政治哲学者D・ヴィラがソクラテスに見る"via negativa"も、「異物」のテーマと一脈相通ずる。（Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton:Princeton University Press, 2001）。ヴィラは、市民共同体の「虻」としてのソクラテスの存在様式に、市民的徳性や義務に対抗する、個人の懐疑と良心に根ざした「哲学的」シティズンシップ——「良心的で適度に遊離したシティズンシップ（conscientious,moderately alienated citizenship）」（p. 2）——の可能性を読み取っている。

(31) ウェーバー、前掲書、一〇五—一〇六頁。

〈公募論文〉

A・ホネットの物象化論

【その可能性と限界について】

見附陽介

はじめに

ホネットは物象化を論じた近著において[1]、従来の物象化論を承認論の地平において再構成しようと試みている。これは承認論に新たな理論的パースペクティブをもたらす試みとみなし得るが、しかし他方で、物象化論を疎外論へと還元してしまう危険をも孕んでいる。これらの点を論じるために議論を四つの部分に分けて展開する。まず第一にホネットの物象化論の概要を解説する（第一節）。第二に、そこで展開される承認論による物象化論の再構成が、ホネット自身の承認論にとってどのような意義を持つかを論じる（第二節）。第三に、承認論による物象化論の再構成が、逆に物象化論にとってどのような意義を持つかを論じる（第三節）。そしてこれらの点を踏まえながら、最後にホネットの物象化論における問題点として脱人格化・物件化の問題を検討する（第四節）。この論文は、以上の議論からホネットの物象化論の可能性と限界を明らかにすることを目的としている。

一　ホネット物象化論の概要

この著作においてホネットは、物象化に対して新たな定義を与えることよりもむしろ、従来の物象化論においては必ずしも明確に示されてこなかった物象化批判のための基準を承

認論によって積極的に提示することに目標を置いている。それゆえに物象化は「承認の忘却」という欠如概念によって規定される。ここでは、この「承認の忘却」という物象化に対する新たな規定がいかに導かれるかを確認しておく。

物象化批判の基準を承認論によってポジティブに提示しようとするホネットは、ルカーチの物象化論のなかに承認論へと連接し得る批判基準を探し出すことから議論を始める。この基準は、物象化されていない「真の」、「本来的な」人間的実践の概念のなかに探し出される。しかしホネットは、そのような基準となる実践概念を承認論によって再構成するにあたって、歴史の主体‐客体という「観念論」的に記述されたルカーチの公式の見解ではなく、そのテクストの中に潜在する人間学的に記述された「非公式的な」見解の方を採用する。ルカーチの議論のなかに隠されたこの人間学的な記述は、「真の」、「本来的」、「間主観的」、「根源的実践」といった様々な言葉で特徴づけられるものであるが、最終的には「関与（Anteilnahme）」という一語で示されるものである。そしてこの「関与」の概念が、ルカーチの議論にハイデガーの「気遣い（Sorge）」の概念を接合する際の指標になる。つまり、ホネットはルカーチをハイデガーと比較することでルカーチの議論の中に実存哲学的な側面を見出そうとしているのである。

このルカーチの「関与」とハイデガーの「気遣い」における共通点をホネットは、それらがともに主観‐客観図式に対する批判的なオルタナティブとして提示されるという点に見ている。ホネットは「気遣い」というハイデガーのこの概念を、我々が認識主観として現実に向き合う以前にすでに現存在として実践的に現実に関連づけられている、その構造を特徴づける概念として理解している。これに対して、やはりホネットの理解によれば、ルカーチにおいて主観‐客観図式を乗り越えるための鍵となるのは、関与的実践の理念であり、そこにおいて主体は中立的に現実と向き合うのではなく、実存的な関心とともにそれに結びつけられており、それゆえ、現実はつねにすでに質的な有意性において開示されている。ホネットはこの両者の共通点に、物象化批判の基準となる「真の」、「本来的な」人間実践の内容を見出し、物象化を、現実に対するそのような実存的な関わりを断ち切り、現実を無関心に物的な所与として捉える誤った態度および思考習慣として規定する。

次にホネットは物象化批判の基準となるこの実践概念を承認論の地平へと翻訳しなければならないが、そのための媒介項になるのがデューイの「質的経験」という概念である。ホネットによれば、質的経験とは、デューイがやはり主観‐客観モデルの優位に対して批判を加える際に提示する、主観‐客観分化以前にある認識の根である。そこにおいて世界は、

反省的に差異化される以前の統一的な質のもとに体験されている。ホネットにとって重要なのは、デューイがこの質的経験を相互行為という概念で捉えていたということであり、さらにこの相互行為の性格についてホネットは発達心理学の議論に補足的な説明を求める。この相互行為の概念こそが承認論への媒介になる。ルカーチの「関与」、ハイデガーの「気遣い」、デューイの「質的経験」、これらはホネットによれば、世界への実存的関心が認識の主観‐客観図式に先行するという根本思想を共有しているのであるが、そのような実存的関心は、情動的に中立化された態度に先立って、他の人間および周囲世界との相互行為を保持することに向けられているのである。以上の議論を踏まえて、ホネットは「世界との関わりのこの根源的な形態を、〔…〕『承認』と名づける」[2]ことになる。

「承認の忘却」という物象化の新たな規定は、おそらくは、このデューイの議論に着想を得ている。デューイによれば、根源的な体験における質的統一から反省的に距離を取る抽象化によってはじめて認識の主観‐客観図式が生じると考えられるが、この抽象化の認知プロセスにおいて根源的、質的な経験内容が忘却されるとき、問題への知的な対処という抽象化の目的が忘れ去られ、ただそこにあるだけの客体、所与というフィクションが生じる。この部分にはデューイに対するホネットのやや強引な読み込みが見受けられるが、重要なのは、物象化の問題をこのような忘却の概念と関連させることから何が言えるかである。この忘却という概念との関連からホネットが主張するのは、まず第一に、ルカーチにおけるように抽象化そのものが物象化と等置されるのではなく、抽象化における忘却が問題であるということであり、第二に、そのような忘却という概念によって物象化を規定するとき、物象化と根源的な実践としての先行的な承認（vorgängige Anerkennung）とは単純に対立する概念としては捉えられていないということである。つまり、先行する承認に代えて抽象化された認識の態度をとること自体は必ずしも有害ではなく、ただそのような抽象化された態度のなかで先行する承認が意識されているか、それとも忘却されているかが問題なのである。「そのような『承認の忘却』の形態を、我々はルカーチの意図をより高次の段階で継続しながら、『物象化』と名づけることができる」[3]。

二　承認論による物象化論の再構成は、承認論にとってどのような意義をもつか

ホネットの物象化論は、基本的にはハーバーマスの物象化論の構図を引き継いでいるように思える。それは物象化の問

題をもっぱらコミュニケーションの問題として論じる点に端的に現れている。したがってここでは、まずハーバーマスの物象化論の概要を確認した上で、それに対してホネットの物象化論がどのように位置づけられるかを考察し、その点から承認論による物象化論の再構成が、ホネット自身の承認論にとってどのような意義を持つかを論じる。

ハーバーマスはコミュニケーション論的な転回にともなって、ルカーチからホルクハイマー／アドルノにいたる物象化論の伝統をシステム／生活世界という理論構成のうちに再構成しようとした。いわゆる「植民地化」テーゼである。ハーバーマスは、この「植民地化」テーゼによって、おそらくは有益であり、また避け得ない合理化としての物象化の問題と、生活世界へのその侵入としての「植民地化」の問題とに物象化論を区分けした。このような議論のなかで、ハーバーマスは物象化としての合理化をとりわけ行為論のレベルで捉えている。ハーバーマスによれば、物象化は社会的行為の方向づけが合理化されることに伴うものであり、言い換えれば、それはつまり貨幣や権力といった脱言語化された制御媒体によって相互行為が調整され、合理的に計算および操作可能なものにされることのうちに現れるものであった。この合理化され物象化された行為領域は、コミュニケーション的に合理化された領域、つまり合意を目指す言語コミュニケーションによって行為調整される生活世界に対置されることになる。「植民地化」とは、肥大化した前者が後者へ侵入し、生活世界が道具化される事態を言う。ハーバーマスはそのような侵入は歪みと病理をもたらすと考えている。なぜならそのとき、生活世界における日常的コミュニケーションが、コミュニケーション的にではなく、認知的・道具的に合理化されてしまうからである。「文化的伝統や社会的統合、教育をもっぱらの関心事とし、行為調整のメカニズムとしては意志の疎通による合意に依拠し続けるがゆえに、貨幣や権力といった媒体とは本来そりの合わない行為領域のなかへ、経済的・行政的合理性の様々な形態が侵入することで初めて、コミュニケーション的な日常実践の一面的な合理化あるいは物象化が生じるのである[14]」。

ホネットはこのような機能主義的な考え方では病理と正常とを分ける基準が提示され得ないとして批判するのであるが、しかし、物象化をコミュニケーション領域における病理現象として捉える点では、ハーバーマスの基本路線を踏襲している。すでに述べたように、ホネットはなによりこの社会的病理を説明する基準を、承認論による物象化論の再構成によって示そうと試みている。物象化による歪みや病理は、物象化されていない根源的な実践としての承認という基準が提示されてはじめて、その歪みが歪みとして、病理が病理として特

定され得るのである。そもそもホネットの承認論は、普遍的語用論に傾斜したハーバーマスのコミュニケーション論における人間学の不在あるいは不足を補完するものと見てよい。ハーバーマスは生活世界の道具化にともなう歪みと病理に言及することはしても、その実際的な内容に踏み込むことはしない。対してホネットは、実存哲学的な視点を踏まえた承認論による物象化論の再構成をもってそれを果たしたのである。

しかし、他方で、この承認論による物象化論の再構成は、どちらかといえば人間学的な議論に終始しがちなホネットの承認論に、新たな社会システム論的な視野を開くものと理解することもできる。ホネット自身はそのような議論は展開していないが、しかし可能性としては、ホネットはこの物象化論によって、人間学的な視点だけではなく、さらにより広範な視点から、コミュニケーション領域における歪みや病理をとりまく社会的状況、社会システム論的な機制を、ハーバーマスの議論を発展的に承認論の地平に引き継ぐ形で解明することができるのである。承認論というハーバーマスの議論を補完するホネットの人間学的なコミュニケーション論は、しかし同時に他方で、社会システム論的な視点を持つハーバーマスの議論によって補完されもするはずである。物象化論は、この両者の議論を媒介するものになり得るであろう。

三　物象化論は疎外論へ還元され得るか

ここでは、承認論による物象化論の再構成が、物象化論にとっていかなる意義をもつかを論じる。ホネットの承認論による物象化論の再構成が、物象化論にとってもつ肯定的な意義は、すでに述べたように、それが物象化批判のためのクリテリウムをポジティブに提示したという点である。しかし他方で、物象化論の文脈からホネットの議論を捉えるならば、ホネットの物象化論は議論を疎外論の枠組みへ引き戻してしまっていないか、という疑念が生じる。ホネットの物象化論を、たとえばマルクスと比較するとき、我々はおそらく『資本論』よりも『経済学・哲学草稿』における疎外論との親近性をそこに見出す。しかし、このように疎外論と物象化論を対比的に論じるのであれば、それぞれに対して一定の内容規定を与えておく必要があるだろう。もちろんそのための詳細な議論をここで展開することはできないので、ごく簡単な輪郭描写で満足しなければならない。

両理論の構成上の違いを端的に示せば、まず疎外論とは、マルクスにおいては、いわば労働者の視点から記述される資本主義社会のルポルタージュであったと言えよう。つまり資本主義社会において労働者があたかも物的な商品であるかの

ように扱われる現実を当の労働者の視点から描いたのである。そしてマルクス以後、疎外論が一般理論として展開される過程で、この記述の視点は労働者から資本主義社会に生きる人間一般へと展開されていった。またこの疎外論は、疎外を告発する倫理的な性格を持っており、それゆえに回復されるべき疎外されていないものあるいは状態として、たとえばマルクスが『経済学・哲学草稿』のなかで「類的存在」という形で示したような、なんらかの本来的なありかたを前提する。対して物象化論とは、このような資本主義社会における疎外を、疎外された主体の視点から描くのではなく、客観的な観察者の視点から、現象の背後で働く疎外をもたらすメカニズムを分析するものであり、その意味で社会システム論的な性格を持っていたと言えよう。

以上のように考えると、疎外論と物象化論は、両者とも資本主義社会の現実を分析の対象としており、その限りでそれぞれを全く別の議論として捉えることはできないが、しかし、だからといって一方の議論を他方の議論に還元してしまうこともできないような視点の違いを持っていると言える。ただしこの二つの視点は、疎外論か物象化論か、というかつての議論におけるように対立的に理解されるべきではない。それらは同一の問題を異なる視野から捉えたものであって、そうであれば、そこには相互補完的な関係が見出されるはずである。

このような一応の区別に照らしてみるとき、ホネットの物象化論は、この二つの視点のうち、実際には疎外論の側に大きく傾いていることが分かる。そのような判断の根拠として挙げられるのは、一つはホネットの議論に見られる強い人間主義の性格である。一般に物象化の問題は、社会批判の文脈で論じられる際には、事実上は疎外の問題として論じられており、認識論の文脈で論じられる際には、フェティシズムの問題として論じられている。疎外に関する議論には、すでに述べたように、疎外された本来あるべきものが回復されなければならないという、人間主義的な倫理観に基づいた判断が含まれているのに対し、フェティシズムに関する議論で問題になっているのは認識の転倒、およびそのような転倒をもたらす社会的な機制であって、そこには必ずしも人間主義的な主張は含まれていない。疎外論の展開形態である物象化論は、実際の議論としては後者だけではなく前者、つまり疎外の問題をも論じ得る視野の広さを持っており、もし考察の対象がどちらか一方に限られてしまうのであれば、議論の幅が狭められてしまい、現実の分析としては不十分なものになってしまうだろう。しかし、ホネットはまさにヒューマニスティックな価値判断から、回復されるべき、人間の他者（および周囲世界と自己自身）に対する関係の本来的なあり方を提示するの

であるが、他方で、マルクスが商品の分析によって明らかにしたような、フェティシズムという認識の転倒およびその背後に働く社会的なメカニズムについてはほとんど何も論じていない。だとすれば、ホネットはその承認論による物象化論の再構成において、実際には疎外論の文脈にしかコミットしていない、と我々は言えるのではないだろうか。もちろんこれは疎外論には意味がないという議論ではない。それどころか、ホネットは自己実現が阻まれ歪められる社会的病理の診断のうちに、社会哲学と呼ばれる批判的思想の伝統が取り組んできた中心的な課題を見出しており、その点から我々はホネットにとって疎外論がもつ重要性を強調することができる。しかし、そうだとしてもやはり、物象化論が有するはずの、疎外論とは異なる視点あるいはそこに由来する疎外論とは異なる利点がホネットの議論において見過ごされてしまっているのだとしたら、我々は、ホネット自身の物象化論の可能性がそれによって狭められてしまうと言わざるを得ないのである。

このような疑念を抱かせるもう一つの理由は、ホネットがもっぱら主観的な意識を問題にしていることである。ホネットの物象化論は、基本的には他の人間あるいは周囲世界あるいは自己自身に対するある人間の主観的な態度を問題にしている。つまり「承認の忘却」という概念は、他者、周囲世界、自己という任意の対象との関係におけるある一定の病理を述べている。その意味で、ホネットの物象化論においては、もっぱらルカーチが言うところの「対象性形式」が問題にされていたのであり、「承認の忘却」の問題は物象化の中でもとりわけ「物象化された意識」の問題と重なるものと言えよう。このように考える場合、ホネットの物象化論は『経済学・哲学草稿』よりも、むしろフロムの疎外論と比較されるべきかもしれない。というのもマルクスは疎外という言葉を、第一義的には、労働における対象化されたものの自立という意味で用いていたのに対し、フロムは労働という側面を離れて意識の問題として、「市場的な構え（Marketing Orientation）」という世界に対する主観的態度の病理のなかに疎外の現象を見ていたからである。フロムによれば、「自己自身を商品とし、自己の価値を交換価値として体験することに基づく性格の構え」[5]であるところのこの「市場的な構え」と呼ばれる性格類型においては、自己尊重や自己同一性が病理的に歪められ、自己実現が阻まれているだけでなく、さらには自己の体験と同様に他者もまた商品として、つまり抽象的な交換価値の側面から体験されている。このような規定から見て、フロムが「市場的な構え」と呼ぶところのものは、実質的にはルカーチが言う「物象化された意識」の問題を社会心理学的な視点から捉え直したものとみなしてよい。ただし「規範的な人間主義」

の立場に立つフロムはこれをとりわけ疎外の問題として論じたのである。このようなフロムの疎外論とホネットの物象化論とを比較するならば、「物象化された意識」の問題を人間主義的な観点から論じている点に両者の共通性を見出し得るだろう。

しかし、マルクスが疎外論を物象化論へと展開させたのは、労働者主体の意識の問題を越えて、対象化されたものの自立という問題の客観的なメカニズムの解明に取り組むためであった。マルクスはこの客観的なメカニズムを労働者主体の視点を脱して観察者の視点に立つことで記述し得たのだと考えられる。疎外論の視点からではおそらくそれを理論的に記述することはできなかった。『資本論』冒頭の価値形態論は、意識の物象化の問題を扱っているのではない。マルクスは実際の客観的な商品交換プロセスのなかに、広い意味での物象化、つまり疎外状況および物神崇拝的な認識の転倒をもたらす物象化の発生メカニズムを分析的に暴き出したのである。対して、すでに述べたように、ホネットの物象化論には明らかにこの客観的メカニズムへの視点が欠けているのである。このことが、ホネットは物象化論を疎外論の枠組みに還元しようとしているのではないか、という疑念を我々に抱かせる。

しかし、第二節で述べた展望が実行可能であるとすれば、この疑念は晴れるかもしれない。商品交換のプロセスそれ自体はやはり、客観的に遂行される一つの抽象化のプロセスである。したがって、ホネット自身はそのような議論を展開してはいないが、使用価値と交換価値という二つの契機に、先行的な承認、つまり実存的な関心をもって対象に関わる態度と抽象化された態度の二つを対応させることは可能であろう。その際には、承認の忘却を使用価値の忘却として読み替えることになる。

交換価値によって媒介される社会的諸関係の領域においては、しばしば使用価値に対する無関心が生じる。たとえばジンメルは次のように述べている。「商品そのものの二つの面が質と価格であるとすれば、関心がそれらの一面のみにつきまとうということは論理的には不可能であると思われる。というのも安値とは、相対的に高い質に対する価格の低さを意味するのでなければ空虚な語であり、そして質の高さは、ふさわしい何らかの価格がそれに対応する場合のみ経済的な魅力となるからである。それにもかかわらず、そのような概念的に不可能なことが心理学的には現実的となって作用する。この一面への関心が高まり、論理的に要求されるその裏面がまったく沈下するということがあり得る。〔…〕いまや、もはや商品ではなくその価格が、関心の中心として構成されることとなる」[6]。ジンメルが述べた前段においては使用価値への関心が交換の動機となっており、これは消費という観点から見れば

当然のことである。ここではいわば、交換価値という抽象的な契機に対する態度のなかにも、使用価値に対する関心が忘却されることなく保持されている。しかし他方で、後段で述べられる事態をもまた我々はしばしば目にするだろう。そこではいわば交換価値にだけ意識が向けられ、使用価値という交換に先立つ対象への関心が忘却されている。そのような事態は、おそらくは、貨幣という媒体がもたらす独特な事態である。交換価値はそもそも交換という個々の商品の個別的な使用価値を捨象する過程において成立するものである。そして、それ自体使用価値をもたない貨幣は、このような交換プロセスの純粋な媒体であり、あたかも交換価値が使用価値から、あるいは使用価値をもった諸商品の実際の交換プロセスから独立に存在するかのように誤認させるものだと言えよう。つまりそれはそもそも使用価値に対する承認を忘却させる機能を持っているのである。このような観点から、フェティシズムの問題についても承認論による書き換えが可能であろう。

また、このような抽象的な交換価値への意識の集中、逆の言い方をすれば、個々の対象が持っている個別的な特性への関心の減退は、商品だけではなく、貨幣に媒介された社会的連関の領域に関係する人間（とりわけ自身の労働力を商品として賃金と交換する人間）に対しても生じるはずである。そこにおいて、個々人は個々人の特質において承認されることがないのであり、そのように個々人が承認され得ないのであるならば、個々人はその関係の中に主体として参加することはできない。その意味で、個々人は疎外されており、そのような承認が忘却され物象化された諸関係の領域を自身とは疎遠な、独自の論理や法則にしたがって運動している自立的な領域とみなすことになる。ここに至って、フェティシズムと疎外の両プロセスが結合する。また実際に、主観的な捉え方としてだけではなく客観的にも、貨幣が使用価値を顧みずに交換価値にだけ意識を集中させる、すなわち承認を忘却させる媒体として機能するとき、その貨幣によって行為が調整される行為領域は、実際に個々の行為主体に一切関わりなく、つまり人々を疎外する形で自己運動していくはずである。以上のような解釈を踏まえれば、「承認の忘却」という概念は、必ずしも主観的な意識の側面から見た疎外の問題だけでなく、物象化の客観的側面、つまり自立化した行為システムという物象化論のもう一つの主題をも説明することができないわけではない。この解釈を通じて、物象化としての合理化の問題もいわば承認の忘却としての合理化という議論へと書き換えられることになる。そのようにマルクスに加えて、ウェーバー＝ハーバーマス路線の議論をも発展的に引き継ぐことで、実際、承認論は疎外状況を説明する理論であるだけでなく、そのような疎外をもたらす客観的なメカニズムについても、まさに

承認論の地平から説明することが可能になるのである。

しかし、このような解釈は、ホネット自身の立論とは両立しない。つまり、このような議論は貨幣、ひいては脱人格化・物件化の問題に対するホネット自身の理解と明確に対立することになるのである。しかし、まさにこの脱人格化・物件化に対するホネットの理解こそが、物象化論を疎外論の枠組みに還元してしまうかのような方向へとその議論を導き、物象化現象の客観的、社会的側面に対する理論的視野を限ってしまう、その原因の一つになっていると主張したい。我々は、ここにホネット物象化論がもつ一つの限界を見出すことができる。次節では、この点を検討し、それによってホネットの物象化論が持つ問題点を明らかにする。

四　脱人格化・物件化の問題

ホネットは著書『物象化』の最後の章で、ルカーチの社会学的な分析を批判しながら、その代案として、物象化の社会学的な原因を、物象化する態度をとるように仕向ける社会的実践あるいは信念体系（イデオロギー）のなかに探ろうとしている。これによってホネットが目指しているのは、物象化問題に関する「社会的病因論（soziale Ätiologie）」のスケッチである。そこでは主観的な態度の問題としての「承認の忘却」ではなく、社会的に要請される態度しての「承認の忘却」が議論の対象にされていると言えよう。この点から、当論文における私の主張に対する批判として、ホネットもやはりまた物象化の客観的な側面について議論を展開している、という意見が提出されるかもしれない。しかしながら、ホネットのこの議論はなんとも不十分なものである、と言わざるを得ない。というのも、そのような社会的実践やイデオロギーというのは物象化が生じる際の条件あるいは状況でしかなく、その背後にあり、そのような状況を生み出す社会的なメカニズムについては、ホネットはほとんどなにも論じていないからである。そのような社会的なメカニズムに対する視角の欠如の原因の一つは、おそらくホネットが貨幣に媒介された行為領域に承認関係を見出すヘーゲルの議論を生かすために、[7] ウェーバーあるいはジンメル由来の脱人格化（Entpersönlichung）・物件化（Versachlichung）の問題を物象化論から除外しようとしていることにある。ここに、ホネットの物象化論の限界と弱点が端的に現れていると見ることができよう。それゆえ以下ではこの点を焦点に据えて議論を展開したい。その際、問題とされるべきは、ホネットが脱人格化・物件化と法的承認とを無条件に結びつけているということである。しかし、以下で論じることだが、脱人格化・物件化と法的承認は必ずしも無条件に結びついているとは言えない。この点

から、物件化の問題を物象化論から除外しようとするホネットのこの試みは批判されねばならない。

しかし具体的な議論に入る前に、まずは脱人格化あるいは物件化という概念の内容を明確にしておかなければならない。とりわけここでは貨幣による社会的関係の脱人格化が問題になるのであるが、ホネットが参照するところのジンメルの議論においては、この問題は自由の獲得あるいは人格の解放の問題と関わっていた。ジンメルによれば、「あらゆる貨幣の本質はその無条件的な代替可能性、すなわち、一切の断片を一切の断片によって量的な比較考量に応じて取り替え得るものとする内的な同質性である」[8]。ジンメルによれば、貨幣はまさにこの抽象化する機能によって、支配者への人格的な従属から個人を解放したのである。つまり、たとえば、封建的支配において、現物納付が貨幣支払いに取って代わられることによって、領主と農奴の関係は人格的な関係から、貨幣に媒介された物件的な関係へと変貌するのであり、それによって個人は具体的な人格的従属から解放され、自由な主体となる。「ある量のビールや家禽や蜂蜜を農奴に要求できる領主は、それによって農奴の活動を一定の方向に規定する。しかし彼がただ貨幣地代のみを徴収するやいなや、その限りにおいて農奴は養蜂や養畜や他の何を営もうと完全に自由である」[9]。このような点で、なるほど社会的連関の脱人格化・物件化は確かに個人を人格的な従属関係から解放し自由をもたらしたと言える。このような解放の過程が、個々人を自立した自由な主体として等しく承認する法的承認が成立するための一つの条件であることを考えれば、この点は過小評価されてはならない。しかし他方で、当然ながら、この脱人格化・物件化された社会的連関においては代替不可能なものとしての個別的人格に対する「無関心[10]」が生じる。というのも、そのような物件化された社会的連関においては個人は「機能の単なる担い手[11]」でしかないのであって、その機能を担う者は誰でもよい、つまり代替可能だからである。我々はこの点をもやはり過小評価すべきではない。ジンメルと同様にウェーバーもまた、物件化がもたらすこの人格に対する無関心に言及しており、それはしばしば「人格の如何を問わず(ohne Ansehen der Person)」というフレーズで表現される[12]。さらにはこの「人格の如何を問わず」という言葉が表す事態には「怒りも偏愛もなく(sine ira et studio)」という態度が対応する。「形式主義的な非人格性(Unpersönlichkeit)の支配。怒りも偏愛もなく、憎しみも情熱もなく、したがって『愛』も『熱狂』もなく、単純な義務概念の圧力のもとで、『人格の如何を問わず』何人に対しても――すなわち同じ事実的(faktisch)状態にあるいかなる関係者に対しても――形式的に平等に、理想的な官吏はその職務をつかさどるのである」[13]。以上の点から、脱人格化がかなりの

程度物件化の問題と重なること、またそれらが抽象化、形式化、匿名化を伴うものであることがわかる。貨幣はそのような脱人格化・物件化を可能にする一つの媒体である。

ホネットの議論の主眼はこのような脱人格化・物件化と法的承認とを結びつけることにある。ホネットは次のように述べている。「貨幣流通を通じて脱人格化された連関において他者は、ジンメル自身が強調するように、およそ責任能力のある交換パートナーとみなされ得るためには、やはり一般的人格特性の担い手として現存しつづけなければならないが、他方で、他の人間の物象化というのはその人間存在それ自身を否認することを意味するであろう。したがって社会的連関の脱人格化が、匿名的になった他者を人間的人格とみなす基本的な承認を前提しているとすれば、物象化はまさにこの先行的な所与〔基本的承認、先行的承認——見附〕の否認あるいは『忘却』を内容としているのである。その限りで、物象化の成り行きと社会的連関の物件化の一般的プロセスとは等置され得ないのである」[14]。このような点からホネットは物象化と脱人格化・物件化とをはっきり区別し、後者を物象化論の枠組みから除外するのである。そしてこの観点から、物象化と脱人格化・物件化とを混同したルカーチが批判される。また同様に、この関連から、物象化の原因をもっぱら資本主義的な商品交換に求めるルカーチの議論も批判される。というのも「やはり経済的な交換においては、相互行為のパートナーは通常は少なくとも法的な人格としてそこに居続けるからである」[15]。この問題は最終的に法的承認の問題に集約されると見てよい。経済的交換においては両関与者の法的身分が、単に物象化する態度から相互に両者を守るとホネットは考えている。ホネットはこの「法の保護機能」のなかに、「先行的承認という事実の翻訳、内容には乏しいがしかしその分いっそう有効な翻訳が見出され得る」[16]と考えており、このような法の保護機能を適切に捉えなかったという点で、ルカーチは批判されるのである。以上のホネットの議論は四つの主張にまとめることができる。それを論理的な前後関係に沿って並べると以下のようになる。

(a) 法による保護(法的承認)は先行的承認の翻訳である
(b) 脱人格化・物件化された社会的連関においては法的承認が前提されており、対して物象化された社会的連関においてはそのような承認関係が忘却あるいは否認されている
(c) 以上の点から、物象化と物件化とは区別される
(d) したがって、物象化と物件化とを混同するルカーチの議論は批判される

我々の議論の関心にしたがって、(b)を主張するホネットの論理構成をおさえておこう。ここで重要なのはさきに第一

節で示した先行的承認と抽象化する態度の間の関係である。この両者の関係をホネットは「透明であるか不透明であるか、接近可能であるか接近不可能であるか」[17]という二つの性格に分けた。後者つまり不透明で接近不可能なのは物象化され承認が忘却された状態であり、前者は抽象化されてはいるが、先行的承認を見通すことができ接近可能であり、その限りで必ずしも物象化されてはいない状態である。この同じ区分が上に示した（b）の主張にも見出される。つまり、物象化においては先行的承認が忘却されているか否認されているが、対して脱人格化・物件化においては、抽象化され匿名化されてはいるが、しかし先行的承認の翻訳としての法的承認がそこに認められる以上、先行的承認に接近可能でありそれを見通すことができると理解されているのである。しかし、物件化を物象化論の枠組みから除外しようとするホネットへの批判を展開するこの第四節の主題の観点からみれば、この（b）の主張、とりわけその前段がさしあたり議論の対象とならなければならない。つまり、脱人格化・物件化された社会的連関のなかに、ほんとうに無条件に法的承認が見出されるか、という問題である。実はこの点をホネットは必ずしも十分に検討し論証しているとは言えない。もし、脱人格化・物件化された社会的領域のなかに必ずしも無条件に法的承認が認められるわけではないという結論が得られるとすると、畢竟、（c）と（d）の主張も論拠を失うことになる。

なるほどジンメルそしてウェーバーもまた、経済的交換においては関与者の間に相互的な承認が認められ、その承認が法的に保障されていると述べている。しかし他方で両者は、脱人格化・物件化が、さきに見たように、個々の人格に対して敵対的とまではいかなくとも、きわめて非宥和的に作用することを論じている（少なくともジンメルの議論に関しては、ホネット自身もこの点を承知している）。例えばウェーバーは、『経済と社会』の未完の第六章「市場ゲゼルシャフト化」のなかで次のように述べている。「市場がその固有の法則性に委ねられるところでは、市場は、ただ物件（Sache）だけを見るのであって、人格を見ることはないし、友愛の義務や畏敬の義務、人格的なゲマインシャフトによって支えられる素朴な人間的関係のどのようなものをも知ることはない。［…］そのような完全な物件化は、とりわけゾンバルトがしばしば素晴らしい形で繰り返し強調したように、人間的な関係のあらゆる素朴な構造形態にそぐわないものである。利益布置と独占状況の有効利用や値切り交渉を伴う自由な、したがって倫理的な規範によって拘束されることのない市場は、どの倫理にとっても、同朋の間では非道のものとみなされる。つねに人格的な親交と大抵は血縁関係を前提する他のあらゆるゲマインシャフト化とは正反対に、市場はどのような親交に対しても根本

的に疎遠である」[18]。物件化のこのような傾向のゆえにこそ、「交換パートナーによって期待され、市場倫理の内容を成す一つの特質」としての「合理的な合法性」が、いわば市場を拘束するものとして必要とされるのである[19]。その意味では法的な保護は、市場における物件化に対する一つの制限なのである。法の保護機能とか保障という言葉自体が、脱人格化・物件化された市場が本来人格を顧慮しないものであることを物語っている。以上の点から、脱人格化・物件化とは原理的にはそもそも、個別的であろうと一般的であろうとおよそ人格的特性といったものとは相容れないものとみなされ得る。そうであるならば、ホネットが述べたように、物件化された社会的連関のうちに法的承認が認められることを理由にして、直ちに物象化論の枠組みから物件化の問題を排除してよいとは主張され得ないだろう。というのも今見たように、ジンメルやウェーバーの議論を参考にする限りは、脱人格化・物件化は人格への無関心を伴い、その限りでおそらくは承認の忘却を伴うものとみなすほかないからである。

この点を具体的に見てみよう。脱人格化された、すなわち「人格の如何を問わない」物件化された社会的連関においては、我々は憎しみも情熱もなく、愛も熱狂もなく振舞わねばならない。このことはかなりの程度、我々に対して物象化効果をもたらす。たとえば電車に乗る際、我々は切符を切る駅員が何者であるかを問うことはないし、その者の人格的特性を顧慮することもない。他方、その駅員は怒りも偏愛もなく、やはり乗客の人格の如何を問うことなく、出された切符を切るという行為をひたすら繰り返す。このような脱人格化され物件化された行為の理想とするところは合理化された機械的運動であって、実際切符を切る行為は、少なくとも都市部においては機械によって置き換えられた。つまり計算可能性と効率性を目指す合理化が、脱人格化・物件化によって目指すところは、偶然的・非合理的要素としての情動の排除であって、要は、機械化なのである。その限りで、ジンメルが人格の解放とみなしたものは、しかしその反面では解放ではなく実は人格の排除を目指していたのである。そのような物件化された社会的連関のなかで、単に予算の都合上たまたまだ人間が行ってはいるが、原理的には完全に機械に置き換えることができるような労働に従事する人間は、物象化されているとしか言えないのではないだろうか。そして、そのような社会的連関のなかにいる人間、つまり「怒りも偏愛もなく」、より正確に言うならばあらゆる情動を抑圧・排除しなければならないその人間の自己関係もまた物象化されていると、つまり自己物象化が生じているとみなさざるを得ないだろう。

はたしてこのような関係において先行的承認は接近可能で見通すことのできるものとなっているだろうか、あるいはそ

れが可能だとして、単に主観的な意識にとって見通しがきき接近可能であることにどれほどの意味があるだろうか。たとえば上の例にもう一つの状況を付け足してみよう。この駅員がある乗客の実の父親だったとする。駅員とその子供である乗客は実存的な関心を持って相互に承認するだろう。しかしこの父と子は改札口においては、家庭で接するように接することは許されない。それを許さないのは、主観的な意識の問題ではなく、脱人格化され物件化された社会的機構そのものである。脱人格化された機構において匿名性を破るものは、まさにそれによって形式的普遍性を破ることを意味し、その限りで匿名的、形式的普遍性に依拠した他者の法的承認を阻害することになる。父と言葉を交わす子の後に、他の乗客たちが並んでいる。彼らは独立した自由な主体として、一般的な人格特性の担い手として切符を購入したのであって、皆等しくそれを駅員に切ってもらってホームに入り、電車に乗る権利を法的に承認されている。したがって個人的な関心から駅員と会話し、脱人格化されたプロセスを乱すものは、まさに匿名的、形式的に認められた他の乗客の権利を害することになる。脱人格化・物件化された連関においては、実存的関心、先行的承認に基づいた人格的連関はかなりの程度阻害要因になってしまうか、少なくとも一定の制限になってしまう。脱人格化・物件化された社会的連関は原則的にはそのような人格的な関わりを目指していない。したがって、ここで例にあげたような状況においては、父と子の間で実存的な関心を持った相互の承認は主観的には接近可能なのであるが、しかしいわば客観的にはそれは接近不可能である。脱人格化・物件化された社会的実践がそれを許さないのである。

このように考えるとき、ホネットが物象化の原因をそこに帰する社会的実践やイデオロギーのまさにその背後に、我々は人格の如何を問わずあらゆる情動の排除を要請する脱人格化・物件化のメカニズムを見ることができる。おそらく、物象化する態度を要求するような社会的実践や信念体系をもたらす主要な社会的メカニズムを、今見たような物件化のプロセス以外のところに見出すことは困難であろう。実際ホネット自身、この物件化に代わる社会的メカニズムを提示できていない。脱人格化・物件化を無条件に法的承認と結びつけて、物件化の問題を承認論による物象化論の再構成の枠組みから除外しようとするホネットの試みは、ルカーチがウェーバー（あるいはジンメル、もちろんまたマルクス）から受け継いで物象化論のなかに組み込み、そしてハーバーマスが生活世界／システムの議論の内に再構成した社会学的あるいは社会哲学的な視野を、説得的な議論も生産的な見通しも示すことなく切り捨てるものではないだろうか。そして、そうであるがゆえにホネットの物象化論は、資本主義社会の現実をもっぱら主

体の観点から捉えようとする疎外論の枠組みへと議論を狭めてしまっているのではないか。まさにこの点に、我々はホネット物象化論の大きな問題点を見ることができるのである。

結びにかえて

議論を簡単に要約すると、まず第一節ではホネットの物象化論の概要を確認した。第二節ではハーバーマスの議論との比較から、ホネットの物象化論の社会システム論的な展開可能性について論じた。第三節では、しかし、実際のホネットの議論がむしろ理論的な視野を疎外論の枠組みに狭めてしまうかのような構成になっていることを確認した。そして最後に第四節において、第二節で論じたような社会システム論的な展開可能性を阻み、第三節で論じたような、議論を疎外論の枠組みに狭めてしまう傾向の一つの原因とみなし得る、ホネットにおける脱人格化・物件化理解の問題点を論じた。副題に述べた「可能性」と「限界」ついては、以上の議論のなかで明らかにされたと思われる。

しかし積み残した問題もある。法的承認の問題である。ホネットは、この承認論による物象化論の再構成において先行的承認に批判の基準という地位を与え、他方、法的承認をこの先行的承認の翻訳形態とみなすことで、承認論全体に一貫した体系性を維持しようと試みている。しかしこの点は、詳細な検討なしに主張されてはならない。法的承認とはいわば脱人格化・物件化され匿名化された形式的承認である。そのような法的承認を我々はつねに先行的承認の翻訳とみなし得るのか否か、この点を論じる必要があろう。法的承認が抽象化された承認である以上、そこにおいて先行的承認が忘却される可能性がまったくないとは言えないのではないか。そうであるとすれば、特殊性に依拠する先行的承認と普遍性に依拠する法的承認は、必ずしもつねに連続的であるのではなく、場合によっては相互に対立することもあるのではないか。

ホネットの議論は、たとえばこういった疑問を排除するほどには完成されていない。ホネットが承認論による物象化論の再構成によって物象化論に新たな視野を開いたという点は、正当に評価されるべきであるが、しかし、それはいまだ展開の途上にあるとみなされるべきであろう。そうであるとすれば、この論文が提示したようなホネットに対する批判的な議論もまた、承認論のさらなる展開に資するものになり得ると考えたい。

（みつけ・ようすけ／社会哲学）

注

（1）A. Honneth, *Verdinglichung*, Frankfurt am Main : Suhrkamp 2005.

(2) Ebd., S. 41.
(3) Ebd., S. 68.
(4) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1981, S. 488. J・ハーバーマス『コミュニケイション的行為の理論［下］』、丸山高司他訳、未來社、一九八七年、三二四頁。
(5) E. Fromm, *Man for Himself:An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York : Holt, Rinehart and Winston 1947, p. 68. E・フロム『人間における自由』、谷口隆之助・早坂泰次郎訳、創元社、一九五七年、八九頁。
(6) G. Simmel, Philosophie des Geldes, in : ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1989, S. 540. G・ジンメル『貨幣の哲学（綜合篇）ジンメル著作集3』、居安正訳、白水社、一九七八年、一八七―八頁。
(7) この点については以下を参照のこと。A. Honneth, *Kampf um Anerkennung:Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1992, S. 83ff. A. ホネット『承認をめぐる闘争』、山本啓・直江清隆訳、法政大学出版局、二〇〇三年、六八頁以下。
(8) G. Simmel, Philosophie des Geldes, a. a. O., S. 588. G・ジンメル、前掲書、二四〇頁。
(9) Ebd., S. 378., 前掲書、一六頁。
(10) Ebd., S. 396., 前掲書、三五頁。
(11) Ebd., S. 395., 前掲書、三四頁。
(12) このような原則をウェーバーは市場および官僚制の両方に見ていた。例えば次のように述べている。「官僚制化は、専門的に訓練された、また不断の実習によってますます訓練しつつある職員に個々の仕事を割り当てることによって、純粋に物件的な見地から行政における作業分割の原理を実行する最善の可能性を提供するものである。この場合『物件的な（sachlich）』処理とは、なによりもまず、計算可能な規則にしたがって『人格の如何を問うことなく』処理することを意味する。ところで『人格の如何を問わない』というのは、『市場』の、およびあらゆるあからさまに経済的な利益追求一般の合言葉でもある」。M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., rev. Aufl., Halbb. 2., Tübingen :J. C. B. Mohr 1976, S. 562. M・ウェーバー『支配の社会学Ⅰ』、世良晃志郎訳、創文社、一九六〇年、九三頁。官僚制であろうと貨幣に媒介された行為領域（市場）であろうと、ウェーバーがそれらの中に見出したのは脱人格化・物件化としての合理化の問題である。ハーバーマスはこの二つの領域を、それぞれ権力と貨幣という制御メディアによって行為調整される合理化された領域として描いた。
(13) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., rev. Aufl., Halbb. 1., Tübingen :J. C. B. Mohr 1976, S. 129. M・ウェーバー『支配の諸類型』、世良晃志郎訳、創文社、一九七〇年、三〇頁。
(14) A. Honneth, *Verdinglichung*, S. 96.
(15) Ebd., S. 94.
(16) Ebd., S. 101.
(17) Ebd., S. 67f.
(18) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Halbb. 1., S. 383.
(19) そのような合法性についてウェーバーは次のように述べている。「交換パートナーの合法性の保障は、最終的には、当然普通は双方によって作り出された前提に基づいている。その前提とはつまり、両者のどちらもが、当の交換パートナーとであれ、あるいは将来の別のパートナーとであれ、交換関係を継続することに共通の関心を持っており、それゆえ、与えられた約束は守

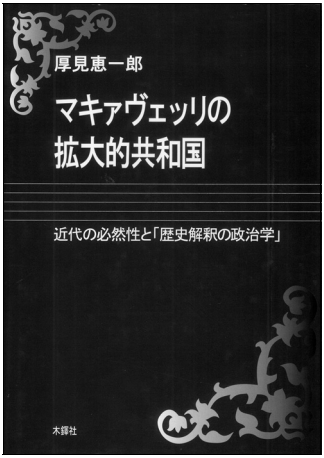
り、少なくとも誠実と信頼を明確に傷つけるようなことはしないであろう、という前提である」(Ebd., S. 383)。ここには「強固な、そしてそれゆえ、倫理的な市場特性に関連した相互的な人格的な評価と結びつくことのできる顧客関係」(Ebd., S. 383)を見出すことができる。このような点で、ヘーゲルの議論を引き継いで交換関係のなかに法的な承認関係を見るホネットの議論は、ジンメルだけでなくウェーバーのなかにも支持を見出すことができるだろう。ただしここで重要なのは、そうだとしてもウェーバーは、決して物件化と交換パートナーの法による保護とを無条件に相伴うものとは考えておらず、本文で論じたように、むしろ対立するもの、相互に制限するものとして捉えていた、ということである。

書評

『マキァヴェッリの拡大的共和国
――近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』

（厚見恵一郎著、木鐸社、二〇〇七年）

堀田誠三



久方ぶりに、マキァヴェッリを主題とした本格的な研究書が出現した。著者は主に英文文献によって研究史を丹念に追跡しつつ、古典古代の思想からマキァヴェッリをはぐくんだフィレンツェ人文主義そして現代思想にいたるまで、広範囲に目を配っている。そのせいでこの本の均衡のとれた叙述には、信頼が置ける。

著者によれば「近年のマキァヴェッリ研究史からみるならば、『近代の創始者』（シュトラウス、マンスフィールド、サリヴァン）と『古典的共和主義の継承者』（スキナー、ポーコック、ヴィローリ）という二つのマキァヴェッリ像を、基本的には前者の立場に立ちつつ架橋しようとするのが、本書の出発点」（四二八頁）である。したがって、この本の手法は次のようになる。すなわち、第一にバロンのシヴィック・ヒューマニズム[1]（著者の訳語は「政治的人文主義」であるので、以後はそれにしたがう）の概念を拡張して、アングロ・サクソン世界の近代思想史をえがいたポーコック『マキァヴェリアン・モーメント[2]』以来盛んとなった共和主義者マキァヴェッリにかんする研究の成果を検証する。第二に、その結果をシュトラウスの問題提起にてらしあわせて、著者自身の見解をひきだす。

著者が論証をおこなう手つきは慎重だが、提示される解釈は、マキァヴェッリの主要著作である『君主論』（一五三二年）、『リウィウス論』（一五三一年）、『戦術論』（一五二一年）『フィレンツェ史』（一五三二年）を整合的に理解しようとする野心的なものである。この本は、著者の問題意識をしめす「序論　マキァヴェッリ、歴史解釈の政治学、『近代』」と「むすび　拡大と五つのローマ」を別に、全一〇章四部構成をとり、それぞれ「第一部　マキァヴェッリのコスモス」「第二部　マキァヴェッリと歴史叙述の伝統」「第三部　マキァヴェッリと『共和主義』」「第四部　統治術としての政治学」と題されている。

第一部では、占星術的宇宙観と魔術的宇宙観の登場による、摂理にもとづく目的論的宇宙観の動揺に、マキァヴェッリの直

面した「現実の『状況』化」（四八頁）が確認される。流動化した世界のなかで人間はフォルトゥナ（運命）にふりまわされると同時に、それに挑戦する余地をもあたえられることになる。第二部は、マキァヴェッリにとって流動化した「現実を秩序づける方法」が「修辞術」の伝統を継承しつつ、「古代ローマ共和政の公的徳を歴史的範例として掲げる」ことであった、と主張する。このとき「古典古代の公的徳の意味転換」がおこるのであり、「歴史は、人間を説得する手段としてのみならず、人間による世俗的栄誉の追求と実現の場としても、重要な位置を獲得したのである」（一九〇、一九二、一九六―七頁）。こうして第三部から第四部への見通しがあたえられる。第三部は「政治的人文主義」ないしは古典的共和主義の継承者マキァヴェッリというバロン以来の解釈に異議をとなえる。著者はフィレンツェ人文主義の代表者、サルターティおよびブルーニとマキァヴェッリを比較して、「共和政ローマ史の読み替え」をみいだす。焦点となるのは通常は社会秩序の不安定要因とみなされる内紛である。マキァヴェッリの特徴は、貴族と平民との内紛が、護民官職の設立によって制度化されるだけでなく、「内的闘争がさらなる外的戦争と軍事的拡大をもたらす」ところにある。これが「拡大的共和国」ないしは「拡大的共和主義」であるが、著者は、統治の主体ではなく素材に過ぎないとはいえ政治勢力としての平民が登場したことに「デモクラティックな傾向を」読み取ろうとし、「拡大の必然性のゆえに君主と平民が『動員』され、統治ないし統治的主権の発想が混入しはじめる点にマキァヴェッリ共和主義の『近代性』を見出したい」（三〇九、二八九、三一七頁）とのべる。この言葉を受けて第四部ではおもに『君主論』『リウィウス論』『戦術論』が「一君主の私的所有物の維持管理術として眺めるのではなく、公共体の帝国的拡大のための術策論として扱う」（三三四頁）という立場から検討される。これらの著作のなかに一貫するのは、目的論的秩序から分離した統治術ないしは統治制度論だ、というのである。

この第四部では、『リウィウス論』『戦術論』という「この二つの著作を一緒に扱っても不当な解釈とは言えないだろう[3]」というポーコックの問題提起に呼応して、後者における「市民生活と軍事生活の不可分性」の主張について、考察されている。著者は軍事生活のなかに市民生活を読み取るポーコックと逆に、先にみた「デモクラティックな傾向」の強調にふさわしく、「軍隊の組織と規律は国家の統合の質を映し出す」とのべる。つまり市民生活の側から軍事生活を検討したことがマキァヴェッリの特徴なのだが、その市民生活において「友は潜在的には敵なのである」とする。その結果、権謀術数も「政治の重要な本質の一部」に変容し「政治論は……友敵いずれにも適用可能という意味で中立的な統治技術論の色彩を帯びることになる」（四二六、四二七頁）。こうして統一的解釈のための戦略的地点として『戦術論』を位置づけたことが、この本のすぐれた点である。『君主論』と『リウィウス論』の関係という古くからの問題については、前者の主題が新君主による社会秩序の建設、後者の主題はその保全という観点をとっているといえば十分であろう。残

る『フィレンツェ史』も、フィレンツェにおける内紛とそれに起因する衰退の歴史（一七三〜一七四頁）なのだから、マキアヴェッリの主要著作は、それぞれにところをえたことになる。

わたくしは、『君主論』の修辞術と『フィレンツェ史』の実践的歴史叙述」（第三章の表題）を一対のものとしてとらえる解釈に教えられた。さらに、共和政ローマとフィレンツェを連続させる人文主義の歴史にたいして、両者の断絶を強調することが『フィレンツェ史』の特徴だとする著者の見解（一七七、三〇五頁）にも、賛成である。しかしこの断絶は何を意味するのだろうか。『フィレンツェ史』の序文において、人文主義の歴史に満足できなかったマキアヴェッリは、「当初の意図を変更して、自分の歴史を私たちの都市の起源から書き始めることに決めた」。すなわち第一巻で「ローマ帝国の滅亡から一四三四年までの間にイタリアで起こったすべての事件を簡潔に語」り、第二巻は「フィレンツェの都市の起源」からときおこす、とされる。[4] この第一巻は「フィレンツェ史をローマの系譜に位置づける人文主義の作法を踏襲する」（一七九頁）ものであり、著者によればマキアヴェッリの独自性は第二巻以降にみられるのである。この見解は妥当に思われるけれども、ローマ帝国の滅亡から『フィレンツェ史』をはじめるという時代区分から、一八世紀研究者のわたくしが想起するのは、ギボンの『ローマ帝国衰亡史』（一七七六年）である。同じ年に出現したスミスの『国富論』もまた歴史的部分では「ローマ帝国没落後」のヨーロッパの農業や都市の商業の状態を描いている。歴史の分水嶺をローマ帝国の崩壊にもとめる認識自体は一般的だが、問題は今日では中世という時代区分をあたえられる、蛮族の侵入以後のヨーロッパ世界の評価にある。著者によればその時代をブルーニは「蛮族（ロンバルディア王国）によるイタリア支配の時代であり、外敵による自由喪失時代」（一六九頁）であるとみなしている。マキアヴェッリも『フィレンツェ史』第二巻でローマ帝政下に生まれたフィレンツェは東ゴート族の王トティラによって破壊されたとのべている。[5] シャルルマーニュによって再建されたフィレンツェは、今度は神聖ローマ皇帝とローマ教皇との闘争にまきこまれ、絶えざる分裂に悩まされることになる。マキアヴェッリにとって「実に偉大にして悲惨な都市[6]」フィレンツェの歴史における内紛の意味をさぐるために、第一巻において、蛮族の破壊によるローマ史との断絶の確認が必要とされたのではないだろうか。その意味で、『フィレンツェ史』は、かつての邦訳に「ローマ史論」という題名のあたえられたことのある『リウィウス論』の陰画にとどまらない。「この堕落した世界で起こった出来事の記述」も、「おそらく古代の出来事を知るに劣らず有益なことではなかろうか[7]」とのべるマキアヴェッリのなかに、「現代の導き手としての古代世界の優位性への確信」（一六一頁）とともに、古代との断絶の認識を読み取ることもできるであろう。

このような歴史意識は、ベーコンになるとはっきりしてくる。『学問の進歩』（一六〇五年）で「時代の歴史」は、マキアヴェッリがあつかっているような「統治の議論の最良の根拠」を提供するといわれる。そのベーコンは、「市民史（Civil History）」と

もいいかえられる「時代の歴史」のなかで、ギリシャとローマ以降の時代を「近代史（modern history）」とよぶ[8]。つまり蛮族の時代も近代にはいる。この視角から『フィレンツェ史』をふりかえれば、「ライン河とドナウ河の北方地域に住んでいた諸民族」がローマ帝国を打倒したという第一巻の最初の記述は、『フィレンツェ史』固有の課題の表明と理解しうる。確かにロンゴバルド族は「イタリアの最後のペスト」と呼ばれるが、蛮族の進入のなかから「多くの都市の崩壊と誕生と発展が生じることとなった」。ヴェネツィア、フィレンツェ、といった主要都市は、この時代に建設されたり発展をみるのである。さらに東ゴート族の王「テオドリクスは、戦争と平和時のいずれにもきわめて優秀な人物で、戦争では常に勝利者であり、平和時には配下の都市や人民に大いに恩恵を施した」と称賛される[9]。

「テオドリクスの理想化」は、マキアヴェッリが第一巻の下敷きにしたビオンドにみられるとされるが[10]、ギボン研究の側からは、ジャッリッツォがこう書いている。「マキアヴェッリの『フィレンツェ史』は、テオドリクスの称賛とともにはじまる。マキアヴェッリからムラトーリとヴォルテールとを経て、テオドリクス神話はギボンに手渡される。それは、修正され穏和となってはいるが、いまだ論争家たる歴史家の政治のパトスで熱くなっている[11]」。『ローマ帝国衰亡史』第四巻第三九章が、「この王は古代ローマの最もすぐれ、最も勇敢だった英雄達に伍して、像を建てられるに値したかもしれない[12]」という賛辞とともに描くテオドリック像と、ジャンノーネの『ナポリ王国市民史』（一七二三年）[13]のそれとの類似も、ジャッリッツォによって指摘されている。ジャンノーネは、ローマ法による統治を継続したという理由からテオドリックを理想化しつつ、そこから踏み出してゲルマン諸民族のうちでも、ロンゴバルド法を、ローマ法に匹敵するものと高く評価するのである[14]。「蛮族」の法いいかえれば封建法の評価という観点からは、ここにモンテスキューを加えることができる。『ローマ人盛衰原因論』（一七三四年）で、ローマ共和国の内紛がその拡大をもたらしたとマキアヴェッリと同様の見解をしめすモンテスキューは、『法の精神』（一七四八年）でも、「人は決してローマ人から離れることができない」とのべる。だが、つづいて「それゆえに、今日でもなおローマ人の首都を訪れる人は新しい宮殿をさしおいて廃墟の探索にいくのである」とされるとき[15]、ローマ法とともに封建法も考察の対象となる[16]。これらの事例からいえるのは、一八世紀には時代区分のうえで、古代と近代という対比が本質的であり、その意味で封建制ないし中世は、それにたいする批判にもかかわらず、自分たちの時代としての近代の側に属していたということである。このような時代区分の先駆けとして『フィレンツェ史』をとらえることは間違いではないであろう。

ここまでくると、この本においてカッコつきで表記される「近代」の内容を問いかけてみたくなる。著者が、マキアヴェッリを基本的に「近代の創始者」と解釈するシュトラウスの復権を意図していることには、わたくしも同意できる。シュトラウスの立場は、著者も知るように、マキアヴェッリにはじまる正義

の世俗化＝相対化にたいする、「聖書の宗教（the Biblical religion）」ないしは「聖書の伝統（the Biblical tradition）」（必ずしもキリスト教を意味しない）という超越的価値規範からの論難にある。それが徹底的であるがゆえに、シュトラウスのマキアヴェッリ像は、わたくしにはかえって魅力的である。シュトラウスは、道徳的善悪の区別を解消するのがマキアヴェッリの思想の「真剣さと悪魔的性格の証拠である」という。そのもっとも強力な例は、『君主論』第八章において王位簒奪者アガトクレス（シュトラウスは「犯罪者アガトクレス」とよぶ）に、ヴィルトゥがあるといったり、それを否定しているばあいである。[17] この矛盾した評価について、著者は「マキアヴェッリの〈状況〉倫理の要諦が、個人の内的資質に定位するような伝統的なギリシア‐ローマ的道徳を、その公共性を受け継ぎながらもプラグマティックに改変していくことにあったことは明らかである」という。つまり「マキアヴェッリはキケロ的共和主義の政治言説を覆している」（三七七、三七八頁）。この明快な論定に接してから、マキアヴェッリにとって、統治の目的は「一権力者の私益の維持拡大ではない」と強調されると、古代ローマを経過点にしてマキアヴェッリ、ないしはかれ以後の思想史の向かった方向がわからなくなる。「善と悪との絶対的区別を受容してもいる」マキアヴェッリにおける「結果主義と道徳的絶対主義との相克」ないしは「根本的矛盾」について、著者の思想史的展望はどのようなものだろうか（三九〇頁、三七二頁注74）。

注

（1）Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, revised ed., Princeton, Princeton University Press, 1966 (first ed., 1955).

（2）John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London, Princeton University Press, 1975（second ed., 2003）. 田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳『マキアヴェリアン・モーメント』、名古屋大学出版会、二〇〇八年。

（3）*Ibid.*, p. 199. 前掲邦訳、一七七頁。

（4）Niccolò Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Proemio, in *Opere*, vol. III, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 2005, p. 310. 米山喜晟訳『フィレンツェ史』、『マキアヴェッリ全集　三』、筑摩書房、一九九九年、一〇頁。

（5）Machiavelli, *Istorie fiorentine* cit., II-2, p. 364.（以後 II-2 のように巻と章の番号をしめす）。前掲邦訳、六二頁。

（6）*Ibid.*, II-25, p. 393. 前掲邦訳、九〇頁。

（7）*Ibid.*, V-1, pp. 520-521. 前掲邦訳、二一五頁。

（8）Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, edited with an Introduction by G. W. Kitchen, London, Dent, 1915, pp. 186,74-75. 服部英次郎・多田英次訳『学問の進歩』、岩波書店、一九七四年、三一七、一三四頁。ただしベーコンの時代区分ではギリシャ・ローマが「中間の時代」、それ以前が「世界古代史」とされる。

（9）Machiavelli, *Istorie fiorentine* cit., I-1,3,5,4, pp. 312,316-319. 前掲邦訳、一一、一五～一七頁。

（10）"Nota introduttiva"a *Istorie fiorentine*, in Niccolò Machiavelli, *Opere*, vol. VII, a cura di Franco Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 51.

的人文主義、ないしは共和主義的マキアヴェッリ解釈だから、話は複雑になる。Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, in *Opere*, vol. I, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 140. 池田廉訳『君主論』『マキアヴェッリ全集　一』、筑摩書房、一九九八年、三〇―三一頁。

（ほった・せいぞう／イタリア思想史）

(11) Giuseppe Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi sorici, 1954, p. 448.

(12) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. II, edited by David Wormersly, Harmondsworth, Penguin Books, 1994, p. 525. 朱牟田夏雄・中野好之訳『ローマ帝国衰亡史六』、筑摩書房、一九九六年、一一頁。

(13) Giarrizzo, *Edward Gibbon* cit., p. 449, n. 100.

(14) Pietro Giannone, *Istoria civile del Regno di Napoli*, [seconda ed.], Haia [Geneve], Errigo-Alberto Gosse, 1753, vol. I, p. 167. 堀田誠三『ベッカリーアとイタリア啓蒙』、名古屋大学出版会、一九九六年、七―九頁を参照。

(15) Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède, et de, *Considérations sur les causes dela grandeur des Romains et de leur decadence*, in *Œuvres completes*, vol. II, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Gallimard, 1951, IX, p. 119. 田中治男・栗田伸子訳、『ローマ人盛衰原因論』、岩波書店、一九八九年、第九章、一〇二頁。Do., De l'esprit des lois, in ibid., XI-13, p. 414. 野田良之他役『法の精神　上』、岩波書店、第一一編第一三章、三一七頁。

(16) 定森亮『「法の精神」における商業社会と自由――「独立性」の概念を中心に」『経済学史研究』（経済学史学会）、四七巻一号、二〇〇五年六月、同「モンテスキュー『法の精神』における「シヴィル　civil」概念の二重性――ハリントン『オシアナ共和国』との対比において」同誌、四九巻一号、二〇〇七年六月、を参照。

(17) Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle and London, University of Washington Press, 1969 (first ed. 1958), pp. 144,145,242. こうした論難からマキアヴェッリを救いだそうという試みが政治

書評

『ジョン・ロック『寛容論』の研究』

（山田園子著、溪水社、二〇〇七年）

生越利昭

本書の課題は、著者が「序章」において明確に示している通り、一六六七年から執筆が開始された『寛容論』手稿のその後の修正・加筆の執筆過程を辿り、そこで展開されたロック寛容思想の変容と展開、その歴史的背景と思想的連関、同時代における『寛容論』の意義と特質を解明するものである。

ロック寛容思想の出発点は、早くも一六六五年に外遊先のブランデンブルクからボイルに当てた手紙の中で、クレーフェという町においてルター派、カルヴァン派、ローマ・カトリックの三種類の信仰が公認されている状況を知らせ、「クラレンドン法典」による宗教弾圧を暗に批判した記述である。一六六〇年の王政復古時に執筆した『世俗権力二論』において、秩序の安定を第一義に優先していたロックは、この時期になると、秩序を乱さない限り国家権力は個人の信仰に介入すべきではないという寛容思想へと強調点を移行していったのである。その明確な表現が『寛容論』手稿であり、この中で「宗教問題に対する行政権の不介入」＝「教会と国家の分離」という宗教的寛容の本質が明らかにされ、後の『寛容書簡』（一六八九年）において集大成される。この寛容の問題は、国家権力の目的はあくまで「生命、身体、自由、財産」から成る人民の自然権（プロパティ）の保全であり、その役割を逸脱する専制的権力に対して人民は抵抗する権利があるという『統治二論』（一六九〇年）の主張に重なり、「救済」と「永遠の生命」を成就する「来世の幸福」を目的とする教会と、「世俗的平和と繁栄」を目的とする国家とを明確に区分することによって、ロック政治思想の基本前提となっているのである。

それゆえ、ロック思想の研究において寛容思想は不可欠の領域であり、ロック寛容思想の研究は、これまで膨大な数に上っている。ただし、これまでの研究は『寛容書簡』に関心が集中し、ロックが到達した結論部分の解釈や思想的関係が中心となってきた。しかし、ロック寛容思想を総体として把握するためには、『寛容論』四手稿の修正・加筆における変容過程を辿り、『寛

容書簡』に結実する思想展開を明らかにし、さらに彼の宗教思想全体との関係についての考察が必要である。『寛容論』手稿についての研究はこれまで、断片的な考察は存在するものの、本格的で詳細な研究が立ち後れてきた。本書は、この『寛容論』四手稿の解読、翻訳、異同の比較、それによるロック宗教思想の再検討にまで及ぶ、総合的研究である。手稿の詳細な解読、各手稿の異同を明確にした翻訳、複雑な修正・加筆の変容についての明快な分析、同時代の錯綜した宗教政策の整理、ロック寛容思想の本質解明など、どれをとっても極めて優れた成果を上げており、近年のロック研究書の中でも格別価値のある業績として高く評価しうるだろう。

以下では、本書の構成と各章の内容紹介を行う中で、気づいた点を順次述べていくことにしたい。本書は、序章、第一章、第二章、第三章、結び、補章、資料編、というように、特異な構成になっている。それは全体の四分の一にわたる「資料編『寛容論』日本語版」が加わったためである。ただし、「結び」の後に「補章」が付されていることに違和感を覚える。著者が序章で述べるように、今後のロック宗教思想研究のために、従来の研究成果を整理し検討課題を確認しておきたかったのはわかるが、本論の『寛容論』研究の成果を踏まえたロック宗教思想全体への展望という形で、「結び」ないし「終章」として一括した方が、本書の構成としてはバランスが良かったように思われる。しかし、これは単なる希望であって、本書の価値を引き下げるものではない。

第一章は、「『寛容論』四手稿の特質」と題して、各手稿の解読および修正・加筆の検証を行うテキスト・クリティークである。この部分は、著者の長年にわたる古文書学の修業と原典研究の成果であり、著者の真骨頂が表れている。二〇〇六年にクラレンドン版ロック全集の一部としてミルトン編『寛容論』が公刊されたが、それにも匹敵する貢献である。これに関連して言えば、「口ごもったように同じ単語が反復されるという文章の乱れ方から、口述筆記でロックがＡＡを追加させた可能性がある」（一五頁）という鋭い推測は、著者の高度な解読能力を示しており、驚嘆に値する。

第二章の「『寛容論』四手稿の課題と背景」は、『寛容論』四手稿の歴史的生成過程およびロックの問題意識と苦闘の後を追体験し、ロックの目指した課題を明らかにしている。信仰共同体と国家共同体を一体化するのか（国教会体制）、分離するのか（宗教的多元化）、をめぐる五つの立場を区別して、ロックの見解がどの立場にあるかを解明する。その結果、ロックの関心が当初から社会的秩序安定にあったこと、彼の宗教的寛容は国教会再編による社会的統合を目指すものであったこと、『寛容論』修正・加筆の過程で次第に非国教徒を国家の協力者として取り込む包容策が重視されていったこと、が明らかにされる。この結論は、ロック宗教思想の性格を見る際の重要な論点を提供している。

第三章「『寛容論』における非国教徒観」は、ロックが「宗教的統一を暴力で強制することの危険性」を一貫して強調しながらも、非国教徒を危険な存在として警戒し、彼らを危険分子と

しないためにも寛容政策が必要であるという認識に至った、その思想転回の過程を解明している。ロック寛容論の要点は、「世俗的統治の存続と平和」（八一頁）や「国力増強と統治の安定」（八九頁）のための懐柔策としての包容・寛容なのである。微妙に推移したロックの議論を克明に辿り、ロックの真意に迫った著者の分析は、非常に明快でわかりやすい。

第四章「『寛容論』の包容・寛容策」は、当時の宗教政策をめぐる見解を五大別し、それとロックの議論とを比較検討している。これらの見解は複雑に交錯し、非常に分かりにくいものであるが、著者は、各見解の主要論点を箇条書きに整理して、論点内容を逐一詳しく分析している。その結果、ロックの議論が五大別された見解のどれとも重なりながら、どの見解とも一致せず、世俗的統治のための包容的国教会の必要性を説くものだった、と結論づけている（一五五～一五六頁）。これに関連して、ロックの議論が、ショシェットが指摘するような「プロテスタントの『キリスト教共同体』形成の志向と言えるかもしれない」と示唆している（一五七頁）。この視点は、リンダ・コリー『イギリス国民の誕生』が提起したプロテスタント信仰による国民統合の問題と密接に関係しており、今後『寛容論』四手稿だけでなく『寛容書簡』も含むロック宗教思想全体を対象にして、ロックにおける国民意識と国民統合の問題を考察する研究につながるように思われる。この方向は章末にも示唆されており、今後の展開が期待される。

「結び」は、本書の内容を整理し再確認した上で、今後の研究課題、およびロック寛容論検討の四つの意義を指摘し、補章「ロックとキリスト教」は、これまでのロック宗教思想研究史を五つの特徴に整理した上で、今後の研究展望を示している。先述の通り、この「結び」と「補章」は一括した方が良かった。

以上本書の内容全体を概観してみると、ロックにおける秩序安定志向の強さが一貫して強調されていることに気づく。『寛容論』四手稿に見られるロック寛容思想の中心には、社会秩序の安定と統合という大目的があり、秩序を乱す可能性のある非国教徒に対する懐柔策として包容・寛容政策および国教会の制度改革を説き、包容できないカトリック教徒と無神論者に対しては不寛容策をとって排除するというロックの見解が、本書の第二章、第三章、第四章で繰り返し述べられている。これは、ロック寛容思想の宗教政策論的性格に着目した新たな視点による独自の研究成果であると言ってよい。

しかしながら、ロック寛容思想の意図はこれまで一般に、『寛容書簡』冒頭に示された「信仰の自由」にあると理解されてきた。信仰は各人の心の問題であり、すべての人が自身の救いの道を自らの責任において選ぶことを何者も妨げてはならない。それゆえ、教会は「人びとが自発的に結びついている自由の集まり」であり、「すべての人が彼自身にとって正統」であって、正統と異端の区別は本来存在し得ない。その意味で、国教会に属さない非国教徒にも、その信仰の自由が保障されるべきである。この「信仰・良心の自由」がロック寛容思想の核心であり、自然権の中の「自由」にもつながってくる。この基本原理を前

提に、国家権力は世俗的生活における自然権保全と秩序安定に限定され、信仰の問題に介入してはならない。このような自由の重視こそロック寛容思想の本質であり、ロックは初期の絶対主義的権力重視から後期の自由主義的寛容思想へと大きく転換した。このような理解が、これまでの通説であった。

本書のロック寛容思想理解は、このような通説的理解を批判する根拠を提出している。ロック寛容論が単純に、政教分離に立つ人権擁護論だったわけではないことを明らかにし、イングランド国家・社会の安定を図りながら宗教的多様性をも容認する包容・寛容政策を採らざるを得なかったロック思想の複雑性と現実主義を描き出すのである。著者の描く通り、本論が分析対象とする『寛容論』四手稿に関する限り、ロックの秩序安定志向は明らかであり、そこから、これまでの通説とは異なるロック像が現れて来る。ただし、通説的理解と絡めて言えば、ロックの秩序安定志向と人権擁護および寛容思想とはいかなる関係にあるのか、ロック寛容論の重点が「信仰の自由」の主張だったのか「秩序安定」の主張だったのか、換言すればロックが「統治される人民の視点」に立っていたのか「統治者の視点」に立っていたのかという問題は、ロック思想の変貌および転換とも関わっており、ロック寛容思想全体を理解するためのキーポイントであろう。つまり『世俗権力二論』以後のロック思想の転換がいつ起こったのか、あるいは起こらなかったのか、あるいは『寛容論』四手稿と『寛容書簡』の間に決定的な思想転換があったのか、そうでないとすればロック寛容思想の基本は何であり、彼の著作に見られる強調点の違いはどう理解されるべきか、という問題が解明されなければならない。

また、ロックが一貫して「包容的国教会の必要性を説いた」（一五六～七頁）とすれば、ロックの教会観は、トレルチの区分によるゼクテ型教会ではなくキルヘ型教会になる。もしそうだとすれば、『寛容書簡』における「自発的に結びついている自由な集まり」というゼクテ型教会観との整合性を説明しなければならないだろう。

本書は、このような問題を正面から論じてはいない。ただ本書の論理の流れから見て、秩序安定のための寛容がロックの基本思想であり、「信仰の自由」はそれと両立する限りで次第に強調されるようになったにすぎず、彼の根本思想に大きな変化はなかったという理解になるように思われる。しかし、これはあくまで本書から導かれる推論であって、右のような問題意識に対する明確な回答は本書には見られない。この問題についての明確な論証や論理的説明がなく、結論もそれに触れてはいない。この点に不満が残る。しかし、これは本書の課題から離れた過重な要求であるかもしれない。本書は、これまで不十分だった『寛容論』四手稿の分析と整理および翻訳を主たる目的にしており、ロック宗教思想および政治思想を総体として論じることは、補章での研究展望が示すように、次の課題として残しているからである。

次に、副次的問題であるが、ロックが非国教徒に対する包容・寛容策を主張した理由として、主に不満分子を弾圧する負担の大きさと効果のなさ（統治のコスト論）、および弾圧の結果逆に

彼らを団結・連帯させて手強い敵にしてしまう危険（非国教徒の特性認識）を取り上げている点に注目したい。これは非国教徒に対するロックの不信と一体となり、彼らを「友」として寛容することにより逆に彼らの力を削ぐという、極めて巧妙な政治的戦略である。このような論点がロックの議論から抽出されたことは非常に意義深い。

しかし、それとは別に、ロック寛容論のもう一つの意図として、経済的発展があったことに着目すべきであろう。ロック寛容論の基盤には、非国教徒を優れた技術者や進取の気性に富む有用な経済的担い手とみなした上で、彼らを受け入れて国富を増大させようとする経済構想があったように思われる。『寛容論』手稿にはこれについての直接的表現は見られないが、『寛容論』執筆直後に作られた『カロライナ基本憲法』草案（一六六九年）には、ロック寛容思想の考え方が反映され、すべての入植者が宗教的理由で排除されないという規定が設けられている。これは、植民地の発展・繁栄にとって必要な多くの入植者を確保するという、経済的理由による宗教的寛容の主張である。また後の「集団帰化」論（一六九三年）では、外国人の帰化が人口増加による人手の増加をもたらし、安価な労働によって安い物品を製造する結果、国富増進に資するという主張が明確に述べられている。ここでの外国人とは、一六八五年のナント勅令廃止によりイングランドに移住した多くのフランス・ユグノー（非国教徒）を念頭においたものであり、この草稿執筆の目的は、集団帰化法案を支持することであった。そこには、宗教的寛容の先進国オランダが、人口稠密により運輸業で巨利を上げているという指摘があり、ロックの経済重視の見方が表われている。著者も本書において、「プロテスタント系非国教徒の存在を、国力や経済的利益という視点から重視するようになる」（七〇頁）と指摘しているが、これについての詳細な論証はなされていない。

次に、些細なことだが、以下の点が気になった。著者は、複雑な内容を明快に整理するために、考察対象を箇条書きにして説明する文章スタイルを採用している。この表現方法は、複雑で錯綜した議論を分析し整理する本書のような場合には最適である。しかしながら、至るところで「第一に、第二に、……」と整理され、その項目が更に細分化されて再び「第一に、第二に、……」と表現されると、何についての整理か混乱する。また、問題をすべて箇条書きで分類して考察すると、考察が細分化され、その間の微妙な関係が見えなくなるのではないかという危惧を覚える。内容を横断的に論じる方法も必要ではないだろうか。

また、第二章で上げた五つの立場と、第四章で五大別された見解は、同じものであり、これとロックの立場や見解とを比較するのは、同じ分析の繰り返しのように見え、結論もほぼ同じことになる。ただ第四章の主眼は宗教政策に関する五つの見解の考察なので、章題を変えるなどの工夫がほしかったように思う。

本書では、近年の膨大な関連文献の内容を踏まえた有益なコメントが、多くの脚注も含めて述べられており、著者の文献研究の確かさを示している。しかし、それらは主に寛容論や宗教思想に関する研究に集中し、ロック思想全体の中でロック寛容

思想を論じた文献が少ないように見える。ロック寛容思想に限定するのでなく、ロック思想像全体を解明するためにも、政治経済思想に関する文献を含めた多面的視点からのロック研究にも目を向けるべきであろう。

本書の貢献としては、鋭く明快な分析によって、これまで立ち後れていた『寛容論』手稿の研究水準を一気に引き上げた点で、高く評価される。各章で指摘された新知見は、今後のロック宗教思想研究の導きの糸となるであろう。また資料編の『寛容論』日本語版は、分かりやすい翻訳で、今後多くの研究者がこれを利用してロック宗教思想を展開することを可能にした。今後の研究に資する価値は大きい。本書とは別であるが、著者はまた、二〇〇七年にゴルディ編『ロック政治論集』の翻訳（共訳）を法政大学出版局から刊行し、ロック研究に大いに貢献している。こうした一連の研究活動に深い敬意を表したい。

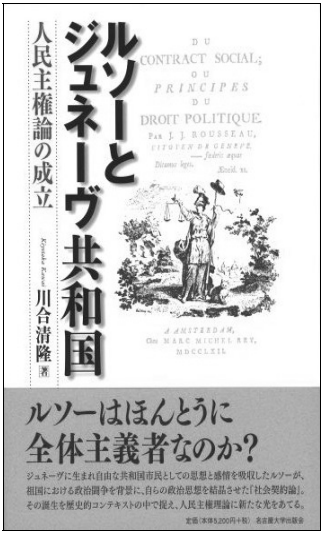
（おごせ・としあき／イギリス社会経済思想史）

書評

『ルソーとジュネーヴ共和国——人民主権論の成立』

（川合清隆著、名古屋大学出版会、二〇〇七年）

鳴子博子



本書は白水社『ルソー全集』刊行に名を連ねたルソー研究者で、特に『山からの手紙』の訳者として知られる著者が、前著『ルソーの啓蒙哲学』（名古屋大学出版会、二〇〇二年）の後に、どうしても書かなければならなかった『社会契約論』研究である。それは前著が『人間不平等起源論』等を中心とした、ルソー思想の基層部分の研究であるのに対し、本書はルソーの政治思想の主著『社会契約論』（ルソーの主著は厳密には『エミール』をめぐる研究、とりわけ、人民主権論とジュネーヴ共和国との関連を追究した書だからである。

ルソー研究のなかで、ジュネーヴ・コンテクストへの注目は、Helena Rosenblatt の *Rousseau and Geneva*, Cambridge, 1997 の登場以来、近年、特に看過できないものになっているが、本書はローゼンブラットや先行研究であるミッシェル・ロネの *Jean-Jacques Rousseau Ecrivain Politique* (1712-1762), Grenoble, 1971 を踏まえ、あるいはR・A・リー編の『ジャン＝ジャック・ルソー書簡全集』やジュネーヴ史研究等に依拠しながら、ジュネーヴとルソーの政治思想との連関を追究している。もとより、個人と思想との関係、歴史と理論との関係は、思想史研究の古くからある根本的な大問題である。著者は本書を書き始めるにあたって、この古くて新しい問題を作家ルソーの文化的・思想的アイデンティティの問題として提起する。わが国においては、このような歴史的コンテクストに焦点を絞った研究は、論文としては小林淑憲の論考があるが、本書のような本格的な研究書が著された意義はきわめて大きい。

著者は十六世紀のカルヴァンの神政政治にまで遡ってジュネーヴ共和国の歴史を丹念に辿り、ルソーとの関わりでとりわけ重要な十八世紀のジュネーヴ政治史を先行研究の資料や記述を駆使しながら詳述する。ジュネーヴ共和国が古代ポリスの民会を近代に移したような直接民主制を実現させた市民総会を軸とする共和国から、市民総会の力が削がれ、都市貴

族が牛耳る参事会（政府）主導の門閥寡頭制に変容してゆく様が活写される。十八世紀のジュネーヴの政治的な基本構図は、参事会＝政府主導の寡頭制を維持しようとする力（政府派）と参事会支配を正し、市民の意志を国政に反映させようとする力（反政府派）とのせめぎ合いと表現される。そのなかで、著者がとりわけ意を尽して分析するのは、反政府派が決して一枚岩ではなく、その内部に分裂を孕んでいるという点である。すなわち、十八世紀のジュネーヴでは、政府派＝為政者と反政府派＝市民は敵対と和解を繰り返すが、反政府派は一致団結して政府派に対峙したのではなく、両者の和平のために一七三八年に出された「調停決定」への賛否の分かれた二つのグループ、つまり反対派のミシュリ・デュ・クレを頭目とする過激なミシュリストの流れと同意派のドリュックに代表される穏健改革派とに分かれていることを炙り出している。そうして、著者はこのようなジュネーヴの歴史的、政治的コンテクストのなかにルソーの人生と思想的営為とを位置づけ、ジュネーヴとルソーの連関、錯綜の意味を解き明かそうとする。それゆえ、ジュネーヴと関わりを持つルソーのテクストが検討の対象とされる。一つは『人間不平等起源論』に付された「ジュネーヴ共和国への献辞」であり、もう一つは『エミール』と『社会契約論』とがジュネーヴ政府によって断罪され、両著が焚書とされ、ルソーに逮捕命令が出されるに及んで、ルソー自らが書いた抗弁の書『山からの手紙』である。なかでも、「ジュネーヴ共和国への献辞」の分析は圧巻である。そこに読者は、ルソーがその時代に生きた証し、足跡をヴィヴィドに感じ取ることができるし、同時に、時空の隔たりを超えて、われわれの直面するデモクラシーをめぐる問題にも通底する生々しい現実を見出すことにもなる。

このように本書は大きな意義と魅力を湛えているが、評者はここで一つの疑問を抱く。それは歴史研究、歴史的コンテクストの分析と思想家の思想の内在的論理、体系との突合せ、統合がどうなされたのかという点への疑問である。著者のルソーの理論・思想の理解、位置づけは歴史に引き寄せられすぎているのではないか、と。思想史研究のいわば両輪である、理論分析と歴史的アプローチとは、両方向から十分出合い、双方向からの検証、批判的検討を経た上で統合されるべきではないだろうか。これは評者も自省しつつ指摘するのだが、一方からの断定的な結論の導出には危険がある。こうした疑問と結びついて評者が抱いた異論を以下に記させていただく。念のためにお断りしておくと、それらは必ずしも通説、多数説からの異論とは限らず、評者の独自の見解であることも多いので、その点は誤解の起きないように、できるだけ注意を促すつもりである。

まず、ルソーのアイデンティティ問題であるが、これはルソーに限ったことではなく、思想家の思想が形成、発酵する上で、その形成のもととなる多くのエレメントや発酵を助け促す複数のモメントが存在する。ルソーの場合、その主要ななかに、ジュネーヴ共和国の契機が入っていたことは間違いないが、それとともに、ギリシアのポリスや共和国・ローマといったギリシア・

ローマの契機とヴェネツィア共和国の契機も欠くべからざるものだろう。前者は民会という直接民主制のモデルを提供し、それは時空を超えて、ジュネーヴ共和国の市民総会のモデルともなった。『社会契約論』中の「ローマの民会について」以下の諸章において、ローマやスパルタに関する記述が際立っていたことは改めて言うまでもなかろう。ルソーはローマの歴史から、生成から死滅に至る国家の転変を非常に長いスパンで展望することを学んだ。ジュネーヴ時代、年少のルソーはすでに読書を通じて古代の世界に親しんでいた。ルソーがいかにギリシア・ローマに心を寄せていたかを物語る証左はいくつもあるが、その一つを挙げれば、ルソーが『ポーランド統治論』を執筆するなかで、まさにポーランドの国制を論じなければならないその時に、話を中断するかのように、あえてギリシア・ローマの国制を賛美する章を置いていることにも現われている。評者には、このギリシア・ローマの契機はジュネーヴの契機と同等、否、それ以上の影響を思想家・ルソーに与えているように思える。そしてヴェネツィア共和国。かの地は著者自身が一つの章（第三章）を「二つの共和国――ジュネーヴとヴェネツィア」（傍点、評者）と併記しているように、ルソーが若き日にフランス公使私設秘書となって、政治、外交の現場に身を置いた地であり、ルソーの思想形成を促す、直接的で欠かせない重要な契機となったことは間違いない。確かに、ルソーが政務に携わった当時のヴェネツィアは、大国の狭間にあって衰退期を迎えており、著者の述べるように、ルソーの学びもその多くが反面教師的なものであったことは事実だろう。しかし、ヴェネツィアに言及する時のルソーの筆致がいかに厳しくとも、ヴェネツィアの過去の隆盛は否定しがたいものであり、その栄枯盛衰からルソーは多くのことを学んだことだろう。一つの契機ではなく、複数の契機の存在。とすれば、他の契機を押し退けて、ひとりジュネーヴに特権的な地位を与えることはできないのではないか。がしかし、著者はジュネーヴの契機を最重視して、ジュネーヴ共和国はルソー的共和主義の直接的な範型であり、『社会契約論』はその理念型であると断定する。そしてその一方で、著者は現実政治に対する時のルソーの保守性と「机上で組み立てられた」普遍理論の有するラディカリズムとの距離を常に存在する乖離として強調する。

さて、こうした理解に基づいて著者は、ルソーは非暴力主義者であり、革命論者ではないと主張する。著者の判断は、ルソーがジュネーヴの反政府派内の穏健改革派であるドリュックとは連絡を取りつつも、反政府派内の過激派・ミシュリストとは距離をとり、決して同調しようとしなかった点を第一の論拠としている。加えて著者は、『社会契約論』中の「動乱が人民を滅ぼすことはありえても、革命が人民を再建することはありえず、鉄鎖が断ち切られたとたんに、人民はばらばらになり、もはや存在しなくなる。そうなれば、人民に必要なのは支配者であって解放者ではない」というフレーズを引用して、「ルソーは国家変革の手段として革命を認めない」との結論を導き出している。そこで、この二つの論拠を順を追っ

て検討することにしよう。

まず一点目について。第一の論拠に関して評者は、ルソーがミシュリストと距離をとった理由を別のところ（内在的論理）に求める。それはルソーの追究した国家（契約国家）はその内部に部分社会をつくることを極力、避ける国家であり、もしミシュリストに同調したとしたら、ルソー自らが国家内の党派（部分社会）に加担し、徒党を組むことになってしまうからである。もっと言えば、それはひとりミシュリストだけでなく、反政府穏健派であろうと、政府派であろうと同様である。ルソーのスタンスは、それゆえ、一般意志は団体意志からつくられず、自由、独立の個別意志からしかつくり出されないという一般意志論の要諦から導き出されるのではなかろうか。

次に二点目について。『社会契約論』中の動乱へのルソーの否定的叙述は、その直前、直近の留保と併せて考慮する必要がある。それは、人民が若く青年期にある時や若くはないものの、若さの力を取り戻す稀な場合を例外としている（つまり革命はそこでは否定されないとする）記述である。ルソーはその例として、古代ではリュクルゴスの時のスパルタとタルキヌス家の後のローマを、近くは、暴君を追放した後のオランダとスイスを挙げている。こうした前提、留保を考慮せずに、直ちにルソーを革命的左翼ではなく、穏健な順法主義者、改良主義者とすることはできないと評者は考える。ルソーは確かに、過激な暴力主義者ではない。しかし、完全な非暴力主義者とも言えないのではなかろうか。なぜなら評者は、ルソーをあらゆる煽動を排するものの、稀で例外的な革命は否定しない慎重な革命論者と見なすからである。人々を目に見えぬ鎖で縛って奴隷とした悪しき専制国家を打倒する、客観条件と主観（主体的）条件とが重なった時、人々の全面蜂起は稀なる革命となり、その際の暴力は、まかり通っていた不正義を正し、人々を解放するための、やむにやまれぬ暴力として是認されていると考えられるからである。もう一度、『社会契約論』冒頭のルソー自身の言葉に耳を傾けてみたい。

「もし、わたしが力しか、またそこから出てくる結果しか、考えに入れないとすれば、わたしは次のようにいうだろう――ある人民が服従を強いられ、また服従している間は、それもよろしい。人民がクビキをふりほどくことができ、またそれをふりほどくことが早ければ早いほど、なおよろしい。なぜなら、そのとき人民は、〔支配者が〕人民の自由をうばったその同じ権利によって、自分の自由を回復するのであって、人民は自由をとり戻す資格をあたえられるか、それとも人民から自由をうばう資格はもともとなかったということになるか、どちらかだから」。

しかし、この「もし」で始まるルソーのテクストは、あくまで仮定の話であるとして、革命容認論、革命肯定論の論拠とはしえないとする見解もありうることを評者は承知している。しかし、もしそうであればなお、信頼に足る見解を提示するため

には多角的に論拠を積み重ねてゆく作業の必要が増大する。評者は、このフレーズの真意を、たとえ力の次元で考えたとしても、人民の抵抗を肯定しうる場合があることを述べているだけでなく、社会秩序が正義によって基礎づけられていない場合には、なおさら正義を取り戻すことが重要だという主張が伏在していると考える。さらに、力だけが支配する状況こそ、『人間不平等起源論』に描出された国家の最終段階、つまり専制国家の末期の状態に他ならず、絶対王政下で真実を語ろうとすると、仮定的表現を用いざるをえなかったのだと解する。

さて、ここまで見てきたように、当時の歴史的コンテクストが著者の判断に多大な影響を及ぼしているが、それに加えて、著者の判断に影響を与えたもう一つのファクターも指摘しておくべきだろう。それは言うまでもなく、ソ連・東欧の社会主義体制の崩壊という現代史の大きなうねりである。現代世界を大きく変動させ続けているこの大事件に思想史研究、ルソー研究も無関係ではありえず、本書や他のジュネーヴ・コンテクスト重視の研究がそうした現代の大きな潮流とリンクしていることは間違いなかろう。著者は前著のあとがきで、かつては抱いていた、ルソーの思想を社会主義的理論と捉える自身の見解を放棄したと率直に告白している。評者は、一方で著者のこのような知的誠実さ、率直さに感銘を受けるが、ここでも著者とは異なる立場を採る。私見を述べれば、ルソーの思想を既存のカテゴリーに分類しようとすると、その思想を歪曲、矮小化する危険に晒されるのであり、それは社会主義という範疇も例外ではない、と。当り前のことだが、ルソーの生きた時代には、少なくともマルクス主義もレーニン主義も存在していなかったのである。このような見地に立てば、ルソーの革命論、歴史体系はソ連・東欧の社会主義体制の瓦解、自滅後も、決して輝きを失わないし、むしろ混迷の時代に示唆を与え、現在も未来も、理論的、思想的生命力を持ち続けると言えるのではなかろうか、と。

さて、次の問題は市民総会への議案提出権をめぐってである。ジュネーヴ共和国の現実は、参事会＝政府のみに市民総会への議案提出権を認め、市民にはそれを認めず、意見の提出権（請願権）のみを認めた「調停決定」に表現されていた。この「調停決定」にルソーが同意している点を強調する著者は、それゆえ、ルソーは市民の議案提出権の放棄に同意しているとし、「新法の提出権は、行政の素人である市民が勝手に行使するより、専門家である為政者の掌中にある方が望ましい」（傍点、評者）と言い切っている。為政者＝専門家、市民＝素人のコントラストの強調は、現代においても、市民的公共性と政治的公共性とが鋭く対立する場面で、しばしば顕在化する。例えば、わが国の九〇年代半ばに各地で実施された、住民投票条例に基づく住民投票は、代議制との緊張関係を孕んでいるために、多くの困難を伴っていた。評者は著者の意図はそこにないと思うが、専門性の強調が保守派の発想に、結果的に接近してしまうことを危惧する。議論をルソーに戻そう。そもそも専門家と素人とを隔てる発想はルソーの採るところだろうか。著者は本書で、為

政者ならぬ一介の市民にすぎぬルソーの父・イザークをはじめとするジュネーヴの人々が、全員ではないとしても、タキトゥスやプルタルコス、グロチウスを読み親むような教養人だったことを何度も語っていたではないか。また他方、内在的な理論から見ても、すべての市民は人民集会において、当事者であると同時に裁判官であることを求められているのではなかったか。確かに、一般意志論において、ルソーは人民集会への議案提出権を市民にではなく、政府に与えた。しかしルソーは同時に、次の二つの議案を別々に投票に付さなければならない定期人民集会の開催を義務づけていた。政府の形態を保持したいかを問う第一議案と現政府のメンバーに引き続き行政を委ねたいかを問う第二議案がそれである。したがってその人民集会論は市民による政府（為政者＝行政官）のコントロール、従属化にそのポイントがあるのであり、このような条件が厳守されれば、あえて市民が議案を提出する必要がないほど政府は民意に沿った議案を提出することが当然視され、逆に、政府が民意に沿った議案提出をしなくなった時は、政府や行政官の替え時と言えるのである。このような理解に立てば、市民に議案提出権がないことの意味は一変するのであり、ルソーは穏健な改良主義者どころか、ラディカルな民主主義者に他ならないことになる。

さらに討議デモクラシーとルソーとの関係が問題となる。著者は近年、活性化している討議デモクラシー論のなかにルソーを溶け込ませようとする。政府との全面対決を避け、市民に請願権のみを認める「穏健な改良主義者」の思想は、今日の討議デモクラシー論の源流の一つと見なされると考えられているように思う。そして本書が実は、一部の論者になお根強い「全体主義者・ルソー」像を否定しようとする試みであったことを考え合わせると、著者の意図、意欲もそこに見て取れる。しかし、ルソーはわれわれの常識を超えた稀なる民主主義者である。ルソーは確かに、市民の判断のためには十分な情報（開示）が必要であることを認識し、「人民が十分に情報を持って審議する」ことを一般意志形成の条件の一つにした。人民集会での審議はもちろん否定されない。しかし、他方、一般意志形成のもう一つの条件・「市民がお互いに意志を少しも伝え合わない」ことも看過しえない。二つ目の条件は、常識と大きく隔たっている。それは何を意味するのか。ルソーは長すぎる討論、騒がしすぎる討論のなかに雄弁家の説得、誘導、あえてもっと言えば、徒党の形成、増殖（他を圧倒する巨大な団体意志の形成）の危険を見て取った。討議を排除しないが、討議を隠れ蓑にした他の何か、あるいは討論そのものの負の部分、危険性に警戒感を持っているのである。討議を続けるなかで意見を変えることは常によりよい結果をもたらすのだろうか。ルソー的デモクラシー論は、討議よりも、独立、自由の表決にウェートが置かれているように思われる。したがって、評者はルソーと討議デモクラシーとの異同、距離をもっと考えてみなければならないと考える。

なお、取り上げたい看過しえない問題、ジュネーヴの政体の表現の問題や『人間不平等起源論』と『社会契約論』との結節

の問題（ルソーの歴史過程の連続性問題）が残されているが、残念ながら紙幅が尽きた。

以上、評者の異論も述べさせていただいたが、それは裏返せば、本書が議論を誘発させる刺激に満ちた研究書だからである。歴史的アプローチを採る本書のなかに、『社会契約論』の人民主権論を正面から分析した独立の章（第七章）があることも本書の意義をさらに高めている。学識深い著者の長年にわたる研究によって、評者は多くの知見を得させていただいた。本書はルソー研究者のみならず、多くの人々にさまざまな示唆を与えるだろう。

（なるこ・ひろこ／政治学・政治思想史）

書評

『フランス自由主義の成立――公共圏の思想史』（安藤隆穂著、名古屋大学出版会、二〇〇七年）

喜多見洋

フランス自由主義と言われて、人が思い浮かべるものは一様でない。ある人は、十八世紀啓蒙思想の自由の理念までさかのぼって、これを「フランス自由主義」と呼ぶし、またある人は、革命期の共和主義という形をとった自由派をフランス自由主義の出発点とする。あるいは、フランス自由主義をもっと後のイギリス功利主義の影響を強く受けた諸潮流に限定する人もいる。もともと自由主義という語からしてかなり多義的なのだから、フランス自由主義がさまざまに解されるのは、ある程度仕方のないことであろう。本書の書名には、このように多様な解釈が可能な「フランス自由主義」という語が用いられ、しかも、それに「公共圏の思想史」という副題がつけられている。著者は、テルミドール派に始まり、ドクトリネールからトクヴィルまでを「フランス自由主義」の系譜と考えることを共通認識として、あえてフランス自由主義の全体像を描こうとしている。そして、著者はこの本の課題が、公共性の視点を採り入れながら「フランス自由主義」の思想を対象として確定し、その特質と課題を探り、思想史上に位置づけることである」（一頁）と述べる。

そのために本書は、次のような構成をとり、フランス自由主義の胎動、自立、成立の三段階が説かれている。

まず、「啓蒙思想と公共空間」と題された第一章では、フランス啓蒙思想の公共表象の成立と発展について「摂政時代」から一七六〇年代までヴォルテール、ディドロ、ルソー等を中心にたどられる。第二章では、一七七〇年代のチュルゴによる王政改革時が取りあげられる。「公論の政治的創出」をめぐって公共表象がさまざまに政治化していく様相が論じられ、その過程でフィジオクラート、コンドルセ、ネッケル等の立場が描き出される。第三章では、チュルゴ改革挫折後のコンドルセを中心に取りあげられ、「公論」観念の発展を手がかりに、近代的個人の自由の独自性認識の発展とともに、政治思想としての自由主義の諸要素が思想的にどのように準備されてゆくかが明らかにされる。フランス革命期を扱った第四章では、コンドルセとシエースに焦点をあて

ながら、大革命のなかで、公共性をめぐる思想対立が現実的政治対立となり、共和政の枠組みを焦点として、自由主義が政治思想としての形態を整えていく過程が検討されている。次の第五章では、総裁政府期のイデオローグの思想が扱われる。そこでは、「公論」の思想の変質に注目しながらトラッシ、カバニス、レドレルとソフィー・コンドルセが対比的に取りあげられ、「イデオローグの共和国」の自由主義的諸動向の特質が探られる。ここまでが、フランス自由主義の胎動期ということになる。そして、次の第六章からは、フランス自由主義の自立期である。ネッケルの娘であるジェルメーヌ・スタール（スタール夫人）の自由主義を論じたこの章は、彼女の自由主義をレドレルに繋がる国家による自由主義とは別な流れに属するコッペの自由主義として取りあげている。そして続く第七章では、スタール夫人と同じくコッペの自由主義の流れに入るバンジャマン・コンスタンの自由主義が取りあげられている。彼の思想の独自性とあわせて、彼の自由主義が成立する経緯がたどられている。この二章が、フランス自由主義の自立期になる。そして、第八章が、フランス自由主義の成立期ということになる。ここでは、ギゾーに代表されるドクトリネールによる体制としての自由主義の成立が、公共圏の自由主義から体制としての自由主義への思想の転換として論じられる。

以上の構成を見れば、年代順に自由主義の胎動、自立、成立が取りあげられていることがわかる。けれども、本書は単に十八世紀から十九世紀にかけてフランス自由主義の成立史を年代順にまとめた著作ではない。著者は、本書の構成について「フランス思想史における公共圏観念の発展を追い、結果として、その一つの総括形態としてフランス自由主義が出現するという構成」（二〇頁）になったと述べており、ジョームやローザンヴァロンの新しいフランス自由主義研究の成果も取り入れた本書の特徴は、次の三点にあると思われる。

まず第一に、本書が、革命前のフランス思想における自由主義的諸モメントを見直し、フランス自由主義の起源をフランス革命前のコンドルセとその周辺にみているということである。単にフランス自由主義の起源をフランス革命前にもとめるということであれば、すでにE・ロスチャイルドが、チュルゴとコンドルセの系譜に、フランス革命以前の自由主義の存在があると主張している。しかし、著者は、これまでともすればフィジオクラート中心で考えられ、当時のフランス自由主義の多様性や内部での主導権の交代には、ほとんど関心が払われてこなかった研究状況を問題にし、今後は革命前の自由主義の存在形態についての検討が重要な課題となるであろうことを指摘する。そして、具体的にはアンシクロペディストとコンドルセの関係を重視し、ヴォルテール、アンシクロペディストの系譜から誕生したコンドルセの自由主義を、革命以前の自由主義として評価すべきだとする。

第二の特徴は、本書が、フランス革命期から帝政期にかけての自由主義の発展に関し、コンドルセからソフィー・コンドルセをへてジェルメーヌ・スタール、コンスタンにつながる系譜を評価しているということである。すなわち著者は、革命期のコンドルセやシエースの共和派とそれに続くトラッシやレドレルらのテルミドール派共和主義のなかに、共和主義の衣をまとっ

た自由主義の発展をみるだけでなく、この自由主義的潮流の内部における相違と対立に注目する。そして、シエースとコンドルセの自由主義の相違を指摘した上で、前者の系譜に属するレドレルの自由主義よりもジェルメーヌ・スタールやコンスタンの自由主義をコッペの自由主義として評価し、そこに十九世紀フランス自由主義の新たな可能性を見いだそうとしているのであり、これもまた本書を特徴づけるものとなっている。

第三の特徴は、公共性に関わる。著者は、ローザンヴァロンらによる十九世紀自由主義についての新しい研究と最近の経済思想史による革命以前の自由主義の発掘とを結びつけ、フランス自由主義の思想史を新たな形で提示しようとしており、このようにフランス自由主義へのアプローチを見直すとき、「公論」およびこれにつらなる公共圏のもつ意義が、連結軸として注目されることになる。そして著者によれば、それは、新視角によるフランス自由主義研究を、公共性の思想史研究に結びつけることにつながるという。序章における次の文章は、本書のこうした意図をよく示している。「十八世紀フランスにおける公共圏の創出と成立には、公共性の思想の出現が伴った。革命後の自由主義における公共圏の意義を問うことは、革命以前の公共性の思想における自由主義的モメントの出現を問うことに繋がる。革命後の自由主義は、革命の公共圏をめぐるアクチュアルな思想闘争を、革命以前の自由主義的モメントの吸収を通じて行なったはずである。革命以前の公共性出現過程の中で自由と公共性を結合する思想とその諸表象が発展し、それは、革命の動乱期をくぐり抜け、革命後の自由主義の思想に引き継がれる。したがって、公共性というダイナミックなプリズムを通して、十八世紀思想における自由主義的諸モメントと十九世紀フランス自由主義を結びつけ、フランス自由主義の生成と発展の流れを描く新領域が、開かれてくる。」（八頁）ここにこそ、本書の大きなねらいがあるのであり、この点を考慮すれば、本書の副題が、「公共圏の思想史」となっているのも納得がゆくであろう。

以上によって、本書の特徴とねらいは、おおよそ明らかになったはずである。それでは、こうした著者の試みはうまくいったのであろうか。これに関しては、個別の問題についていろいろな側面から判断する必要があるだろうが、ここでは、上の三点にしぼって考えてみたい。

そこで、まずフランス自由主義の起源をフランス革命前のコンドルセとその周辺に求めるという点から見てみよう。これはほぼ成功しているといってよいだろう。著者は、フランス自由主義の成立ルートを考える場合に、フィジオクラートと革命期自由派とを安易に結びつけ、革命期の自由主義的思想の源泉としてしまうことに注意を促す。そして、ヴォルテール、アンシクロペディストの系譜から生まれたコンドルセの自由主義を、革命以前のフランス自由主義として高く評価するわけだが、チュルゴ改革期の穀物取引自由化に関するネッケルとコンドルセの論争の整理が示すように、たしかに著者のコンドルセについての考察は、豊富な研究蓄積に裏うちされており説得力がある。また彼の思想についての分析も興味深いものがあり、十九世紀フランス自由主義を十八

世紀思想という源泉から引き出す思想史的コンテクストに光を当てるという著者のねらいは達成されたとみてよいだろう。

ただし問題もある。第一章から第三章までの三つの章で、摂政時代からフランス革命までというかなり長い期間の思想潮流が扱われており、この時期の啓蒙思想と自由主義的諸モメントの関係が必ずしも十分に明らかにされているとはいえない。個別の論点に関していえば、「ヴォルテールは、ローの継承者デュトとムロンの経済学に着目してこれを賛美し」（三五頁）とあるが、デュトとムロンの経済学については未解明の部分が多く、もう少し慎重に扱うべきであろう。また、「ボワギルベールやカンティロンなどの先駆者の祖述段階を超え……イギリスの経済学に接近していた。」（三五頁）とあるが、これら先駆者の経済学自体、イギリス経済思想の影響を強く受けていた点にも配慮すべきだと思われる。さらに、「十八世紀後半のコルベール主義とフィジオクラートの対立において、コルベール主義はもはや守旧的なものでなく、エコノミストの「柔らかいディリジスム」を主張していたのである。」（四四頁）という文章は、あまりに内容を圧縮しすぎており、説明不足の印象を受ける。

第二の、コンドルセからソフィー・コンドルセをへてジェルメーヌ・スタール、コンスタンにつながる系譜が評価されているという点は、どうであろうか。これも、ねらい自体はおおむね達成されていると考えてよいだろう。特にコンドルセおよびソフィー・コンドルセに関する記述は生き生きしている。スタールおよびコンスタンについての記述も、評者にとっては教えられるところが多かった。ただし、気になった点もいくつかある。

そのうちのひとつは、政治的自由主義と経済的自由主義の扱いである。公共圏と結びつけてフランス自由主義の成立を考えている著者にとって、「フランス自由主義の中心は、経済的自由主義ではなく政治的自由主義であった。」（三三六頁）そのために、政治的自由主義と経済的自由主義が区別され、とくに経済的自由主義の分析がおろそかにされてしまっているようにみえる。なるほど、「フランス革命後のイギリスからの経済的自由主義や功利主義の流入の延長上にフランス自由主義を捉えようとしても、それはうまくいかない」（三三六頁）というのは、そのとおりかもしれない。しかし、だからといって政治的自由主義と経済的自由主義を区別して考えてもよいということにはならないだろう。とりわけ、J・-B・セーやシャルル・コント、シャルル・デュノワイエらの自由主義について別な視角からもう少し検討を加えてもよいように思われるし、功利主義を軽視している点も問題である。「フランス自由主義を功利主義の大陸的変種とみなし、経済的自由主義を中心に観察するだけでは、十分ではない」（六頁）というのはそのとおりだし、イデオローグの自由主義と対照的なジェルメーヌ・スタール、コンスタンの自由主義を評価する著者が、イデオローグの社会観に共通する功利主義の傾向をあまり評価しないのは自然なことかもしれないが、それでも功利主義を軽視しすぎているのではないか。

さらに、いわゆる「コッペの自由主義」にも疑問が残る。著者の「フランス自由主義の成立についてみるには、レドレルの道とともに、コッペの自由主義を独自に検討する必要がある。レ

ドレルとコッペの自由主義をひとくくりに扱うのでなく、両者の差異を含めて、多様性において、自由主義の成立をみなければならない」（一八九頁）という主張には異論はない。しかし、著者のいうコッペの自由主義には、どのような人物が含まれるのであろうか。たとえば、功利主義者エティエンヌ・デュモンのような人物はどう位置づけられるのだろうか。ジュネーヴ社会史研究における最近の注目すべき著作であるオリヴィエ・ペルー（Olivier Perroux）の *Tradition, vocation et progrès:les élites bourgeoises de Genève (1814-1914)*, Slatkin, 2006をみても、この時代のジュネーヴの自由主義者として、同じ様にピエール・プレヴォ、デュモン、シスモンディがあげられているし、ほぼ同時期にジュネーヴで刊行されていた雑誌 *Bibliothèque britannique* 等をみても、功利主義がジュネーヴで一定の関心をあつめており、コッペに集う知識人たちの間にもある程度、功利主義が浸透していたことがわかる。こうした状況で、コッペの自由主義をイデオローグの自由主義と対置する構図がはたして妥当だろうか。

第三の、新視角からのフランス自由主義研究を公共性の思想史研究に結びつけるという企ては、うまくいったのだろうか。この企ては、本書によって着手されたわけであり、これからさらに、明らかにされてくることを検討する必要があるが、今のところはうまくいっているのではないか。従来と異なった視角を導入して、著者が描くフランス自由主義の成立は、「自由主義の思想としての変容と転位の触媒的主題を公共性が構成したということを示し、」（三四〇頁）新しい形でフランス自由主義の思想と運動の構図を提出しており、見方を変えれば、公共性研究の新しい可能性を示したといってもよいだろう。但し、各章の記述に若干濃淡が見られるという観は否めない。

最後に、右の三点以外の細かな気になった点をいくつか述べると、「テルミドール派の社会表象においても、近代的個人は、エリートと民衆へと分解されていった」（一八五頁）とあるが、イデオローグに含められるセーが、初等教育協会(la société pour l'instruction élémentaire）の設立、運営に尽力し、民衆教育に熱心に関与したという事実はどう考えたらよいのだろう。また、著者が、「フランス産業社会のゆがみ」（二九一頁）と述べているのは、具体的にいうとどのような内容になるのか。あるいは、著者もあとがきで述べていることだが、「共和主義」をもう少しはっきりさせてほしかったし、「公共圏の思想史」という視点から自由主義の「展開」を描くなら、望ましい今日的自由主義と公共圏についての構想ももう少し具体的に提示してほしかった。

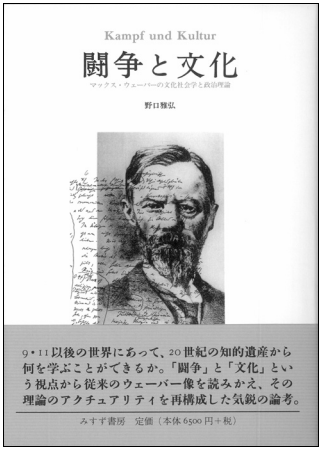
以上、気になった点を指摘してみたが、著者自身が本書について、「フランス自由主義研究の序説的段階のもの」（一三頁）で、「問題提起的研究」（一三頁）であると述べているのだから、著者のこれからの著作を待ちたい。十分に展開されていない箇所が若干あるとはいえ、本書が、今後、フランス自由主義研究を進めていく上で重要な拠り所となることは確かであり、評価したい。フランス社会思想史はもちろん、経済学史や政治思想史、西洋史の研究にも有益で有意義な一冊である。

（きたみ・ひろし／経済学史）

書評

『闘争と文化』
――マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論――
（野口雅弘著、みすず書房、二〇〇六年）

佐野　誠



一　問題の所在

ここ数年、ヴェーバー研究が注目されている。特に、ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の問題点をえぐり出しながら、ヴェーバーを犯罪者に仕立て上げた羽入辰郎の『マックス・ヴェーバーの犯罪』（二〇〇二年）と、それに対する折原浩の激しい批判は、研究者だけではなく、一般読者の関心をも喚起した。インターネットのブログ等における一般読者の数多くの書き込みはこの関心の一端を示している。しかし、この論議自体は生産的であるとは必ずしも言えなかった。むしろ不毛であったと言う方がよいかもしれない。折原の数年にわたる執拗な批判にもかかわらず、羽入の方がこれに直接応答しなかったからである。羽入はその後、『マックス・ヴェーバーの哀しみ』（二〇〇七年）という二〇〇頁ほどの新書を上梓したが、これはヴェーバーの母親に対する心理的葛藤を推測を交えながら描いた「物語」風の著作であり、折原への応答を内容とするものでは全くなかった。[1]

私がここで羽入の著作に触れるのは、日本のヴェーバー研究がタコツボ化している現象の一端を示したかったからである。近年のヴェーバー研究は、年を追うごとに精緻になる一方で、方法論、宗教社会学論、経済社会学論、政治論、そしてテキストクリティークといった様々な分野に分化してしまい、分野を超えた横断的、総合的研究がきわめて困難な状況にある。羽入の著作の問題点も、彼が「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の叙述の細部にこだわりすぎたために、この論文がヴェーバーの思想全体のなかに占める位置を見失ってしまったことにある。ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」は、彼の壮大な「比較宗教社会学」構想の一部をなすにすぎず、この一部のなかの、さらにその一部の「誤

謬」を取り上げてヴェーバーを詐欺師よばわりすることは、ヴェーバーの学的真意を取り違え、彼の名誉を著しく傷つけることになろう。

本書評で取り上げる『闘争と文化』（以下、本書）は、ヴェーバーの政治理論および政治思想を対象とする本格的なヴェーバー研究書であり、二〇〇三年夏学期にドイツのボン大学哲学部に提出された博士論文を原型とする。著者は本書で、羽入の著作に言及するのでも、日本のヴェーバー研究のタコツボ化現象を指摘するのでもない。しかし、「比較文化社会学」という視点からヴェーバーの政治理論を捉え直すことによって、本書の内容は結果的にこういった現象や傾向に抗するものとなっている。

まず著者は、ヴェーバーの比較文化社会学に接近する要因として次の二つを挙げる。その一つは、作品史的要因である。従来のヴェーバー政治論の研究では、ヴェーバーが一九〇三年頃から〇九年頃にかけて発表した方法論的諸論文は、第一次大戦勃発後に精力的に公表される政治的諸論文を体系的に解釈するために取り上げられることが多かった。しかし著者は、政治理論を解釈するためには、「第二期」に集中している方法論的諸論文ではなく、「第三期」（一九一〇年以降）の比較宗教・文化社会学を基礎にすべきことを主張するのである。ここで言う比較宗教・文化社会学とは、ヴェーバーが第一次大戦中に政治的諸論文の公表と並行しながら、『社会科学・社会政策雑誌』に連載した「世界諸宗教の経済倫理」、すなわち、キリスト教、儒教、道教、ヒンドゥー教、仏教、古代ユダヤ教等々の比較宗教文化論を中心とするヴェーバーの学的営み・成果のことである。

さて今一つの要因は、今日的な政治的社会的状況を背景にしつつ、ヴェーバーの政治理論を読み解くことである。周知のように、東西冷戦の終結以降、社会科学的諸問題や国際紛争の原因は、イデオロギー的対立ではなく、各国・各民族の文化的位相の差異に求められるようになってきた。その先駆的著作が、八つの文明・文化の対立・衝突を強調したサミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』である。「九・一一同時多発テロ」とその後のアメリカ合衆国のアフガン、イラクへの報復措置等を「文明の衝突」と見るかどうかは別にして、民族間あるいは宗教・宗派間の対立がますます激しくなっていることを何人も否定しえないであろう。著者は、冷戦終結後に生じた深刻な政治的・社会的・国際的な諸問題を意識しながら、またこのような意識に支えられながら、混迷する現代世界の文化的対立の諸相をヴェーバーの比較宗教文化論を手がかりに解明しようとするのである。

より具体的には、ヴェーバーの方法論（価値関係性、多神論的価値論等）をニーチェの言う遠近法主義の観点から捉え直し、この遠近法主義をヴェーバー政治理論の理論的基礎づけとすること、価値領域間の緊張関係に焦点をあてながら、ヴェーバーの秩序観、政治観を理解すること、権力主義的・ナショナリズム的意味で捉えられがちであったヴェーバーにおける闘争の意味を、政治と宗教の緊張・抗争という観点から解釈がえすること、モムゼンの著作以降、過小に評価されがちであったヴェーバーにおける自然法の意義を提示すること、「西洋」、「近代」、禁欲

的プロテスタンティズムの連続性・相互規定性という通説的理解に異議を申し立てること、ジンメルとヴェーバーの闘争概念を比較することによって、ヴェーバーの闘争概念の特質（抗争的多神論）を浮き彫りにすること、ヴェーバーの闘争概念および信条倫理と責任倫理の二項対立をエリック・フェーゲリンのグノーシス解釈の観点から考察すること、そしてヴェーバーの抗争的多神論と反グノーシス主義との思想的関係性を指摘することによって、ヴェーバーの政治理論を全体主義に抗するものとして特徴づけること等である。

以下では紙幅の関係もあり、ヴェーバー研究上重要と思われる本書の内容のいくつかを選定した上で、論評してゆこう。

二　若干の論点

（1）ヴェーバーの方法論を遠近法主義として理解することについて

ヴェーバーは、感情に左右されずに、冷静に「事実」を見据える権力政治の理論家・リアリストと見なされてきた。ここで言う「事実」が、認識主体の評価を前提とする「価値関係性」によって規定されることはよく知られている。ヴェーバーはこの「価値関係性」を新カント派のリッカートに依拠しながら提示した。しかし著者は、この価値関係性を――リッカートではなく――ニーチェの遠近法主義の観点から捉え直すことによって、ヴェーバーの方法論とニーチェの遠近法主義との親縁性、およびヴェーバー政治理論の理論的基礎づけにこの遠近法主義的立場があることを主張するのである。著者によれば、ニーチェの遠近法主義とは、実証主義者のように事実そのものの存在を肯定するのではなく、事実も解釈の所産にすぎないこと、現実世界の解釈は多様であること、世界の統一された意味など存在しないこと等を主張する立場である。

確かにヴェーバーの方法論には、ニーチェの遠近法主義と類似的な側面がある。しかし、この類似的な思考法をヴェーバーの方法論や理論を理解するための出発点にすること（一〇～一二頁）には慎重さを要しよう。それは以下の二つの理由からである。第一は、ヴェーバーが価値や評価を前提とし、この価値評価によって対象が規定されると考えたとしても、認識するにあたっては、認識主体の価値評価を一旦カッコに入れるべきことを強調したということである。このことは価値判断と事実認識、存在と当為の分離の要請にも関係する。ヴェーバーは理論理性、科学的認識の領域では、科学的・学問的な手続きによって得られた経験的事実を尊重すべきことを繰り返し主張した。『職業としての学問』で描写されたプラトンの洞窟の比喩（「洞窟の囚人の前に映る影＝仮象」と「背後の太陽＝真理」のコントラスト）はこのことを説明する事例の一つである。仮説→合理的実験→仮説の証明→結論といった自然科学的な実証的手続きが不可能であるとしても、「蓋然性」という意味での社会科学的認識はヴェーバーにとって有効であったはずである。

ニーチェの場合には、科学的認識の世界など最初から存在せず、ヴェーバーの言うような「認識」の領域すべてが仮象の世

界である。プラトンの洞窟の比喩で言えば、解釈されたすべての世界がニーチェにとっては洞窟の囚人の前にある壁＝影にすぎないのである。ニーチェは言う。「真の世界がたとえどのように常にこれまで構想されたとしても、それは常にまたしても仮象の世界だった」。「遠近法的観点が『仮象性』という性格を与えるのである」。「仮象の世界と真の世界という対立は『世界』と『無』という対立に還元される」（以上『力への意志』）。ヴェーバーにとって仮象の世界とは、科学的認識の世界ではなく、彼が徹底的に批判した、自由ドイツ青年派の行動に象徴される「体験」の世界であった。「体験」と「科学的認識」とは双曲線的に位置づけられており、科学的認識の世界をニーチェの言う意味での「仮象」と見なすことなどヴェーバーには全くできなかったのである。

第二は、著者がニーチェの遠近法主義的認識論を『力への意志』から引用する際に〔…〕で省略した部分（一一頁）に、ヴェーバーとニーチェの方法論上の本質的な差異が表出されているということである。著者は『力への意志』の一節を次のように引用する。

「わたしたちはいかなる事実『それ自体』をも確定できない。おそらくそれを欲するのは、無意味であろう。〔…〕そもそも『認識』という言葉が意味をもつかぎりにおいて、世界は認識可能である。しかし世界は別様にも解釈可能であり、その背後に意味をもつものではなく、むしろ無数の意味をもつ。――『遠近法主義』である」（原佑訳『権力への意志』下、ちくま学芸文庫、二七頁）。

著者が〔…〕で省略した部分でニーチェは次のように述べている。

「主観は何ら与えられたものではなく、何か仮構し加えられたもの、背後へと挿入されたものである。――解釈の背後になお解釈者を立てることが、結局は必要なのであろうか。すでにこのことが、仮構であり、仮説である」（同、二七頁）。

すなわち、ニーチェにとってヴェーバーが前提とする認識主体自体が仮構・仮象であり、認識主体までをも「影」の存在にしているのである。言い換えれば、ニーチェの遠近法主義は、主体と客体（さらに言えば、目的と手段、原因と結果、能動と受動、物自体と現象等）の関係までをも仮構的・仮象的なものとして性格づけるものであり、ヴェーバーの方法論的個人主義とは対極的な位置関係にある思考なのである。著者はヴェーバーとニーチェの方法論上の類似性を強調するために、この部分を省略したように思われる。しかし省略箇所の方には、両者の方法論上の差異を窺い知ることのできる内容が含まれていたのである。もし著者が「遠近法主義」という術語を利用したいのであれば、少なくとも以上で指摘したいくつかの点に対する配慮が必要になってこよう。

(2) 闘争を「政治と宗教」の関係性のあり方から理解することについて

ヴェーバーの闘争概念については、一八九五年のフライブルク大学教授就任講演「国民国家と経済政策」から、第一次大戦の政治的発言を経て、一九一九年の講演「職業としての政治」に至るまで、一貫してナショナルな権力主義的要素を内包するものとして理解されてきた。最晩年に書かれた「社会学の基礎概念」でも、闘争を「行為が、単数あるいは複数の相手の抵抗を排して自己の意志を貫徹しようという意図に向けられているような社会的関係」と定義づけ、闘争概念の本質を物理的暴力行為の存在と関連づけるのである。

著者も本書でこのような闘争概念を否定しているわけではない。しかし著者の独自性は、『闘争と文化』という表題からも察知されるように、この概念をヴェーバーの比較宗教文化論から捉えていることである。これは民族紛争や宗教紛争、そして「文明の衝突」という今日的な政治的社会的状況から考えれば、時宜にかなった視点である。特に「政治と宗教」の関係性を三つの文化類型に分類する手法は巧みで、説得的である。すなわち著者は、ヴェーバーの比較宗教社会学関係の諸著作を解読することによって、政治と宗教の結合・分離・緊張といった態様の重要性を指摘し、政治と宗教が一体化した中国型、完全に分離したインド型、そして緊張・抗争関係にある西洋型に分類するのである。とりわけ、古代インドのカウティリアの仮借なきマキアヴェリズムとイタリアのマキアヴェリの権力政治的思考とのヴェーバーにおける微妙な性格づけの差異を、ヒンドゥー教のカースト秩序における政治と宗教の無媒介性と、西洋に特有な政治と宗教の緊張関係という対抗図式によって説明している点などは特筆に値する。ヒンドゥー教、仏教、儒教、キリスト教等の秩序観からヴェーバーの闘争概念を捉える視角はこれまで希薄であった。それだけに著者の闘争概念論は貴重である。

但し、内容上疑問に感じたこともある。以下に一点だけ記しておこう。それは、プロテスタンティズムにおける政治と宗教の関係性およびプロテスタンティズムの概念についてである。著者はマキアヴェリの権力政治および西洋の秩序観については、政治と宗教の緊張関係から解釈しようとした（四八頁）。一方プロテスタンティズムについては、近代の聖戦を事例に出しながら政治と宗教の緊張関係の欠如の方向で理解しようとする（九二頁）。これは西洋と近代とプロテスタンティズムの連続性を否定する著者の見解にも密接に関わるものである。

著者は、「カルヴィニズムが原理的に信仰を護る手段としての暴力を容認する聖戦を知っていた」というヴェーバーの言葉を強調しながら、プロテスタンティズムの聖戦観念のなかにイスラム戦士と同様な政治と宗教の緊張・葛藤の欠如を見る（九一―九二頁）。これは、著者によれば、カルヴィニズムが、ヴェーバーの言う西洋固有の自然法の二重性（絶対的な宗教的啓示と相対的な実定的政治的形態の相互緊張関係）を破棄した結果でもある。著者にとって、ストア・キリスト教的自然法を基盤とする「西洋」的自然法と神への信仰を護るためには戦争や革命を辞さないカルヴィニズム的自然法とは一致しない。西洋に特徴的な政

治と宗教の緊張関係および「西洋」的自然法の二重性が破棄された時点で、ヴェーバーにおける西洋と近代、西洋とプロテスタンティズムの断絶が開始されるのである。

このような著者の見解は通説を覆すものとして魅力的である。しかしここでの問題は、著者がプロテスタンティズムの概念について明確に整理していないことである。確かに経済倫理におけるルター派とカルヴィニズムの区別はなされている(八七頁)。しかし政治と宗教の関係性については、禁欲的プロテスタンティズム、プロテスタンティズム、カルヴィニズム、ピューリタニズムという言葉が混同して用いられており、プロテスタンティズムのどの宗派が聖戦に肯定的で、政治と宗教の緊張関係が希薄化しているのかが十分に見えてこないのである。

ヴェーバーは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」のなかで、禁欲的プロテスタンティズムの担い手として、カルヴァン派、敬虔派、メソジスト派、そして洗礼運動から派生した諸ゼクテ(たとえば、再洗礼派、クウェーカー派等)を挙げている。ヴェーバーの言う聖戦の担い手は、クロムウェルのピューリタン革命からも明らかなように、主にカルヴァン派を指すように思われる。再洗礼派やクウェーカー派は、歴史上、絶対平和主義の担い手であり、聖戦観念から距離を置く宗派である。また西洋中世のカトリック教会では、教皇皇帝主義の形態が取られており、政治と宗教の関係は統一的、一体的であり、聖戦に肯定的であった。このように見るならば、政治と宗教の緊張関係の担い手や、西洋と近代とプロテスタンティズムの非連続性についても、ミクロレベルで考察することがぜひとも必要であろう。そうすることによって、著者の挑戦的言説がより説得的なものとなるはずである。

(3) ヴェーバーの闘争概念とグノーシス主義について

著者は、ヴェーバーの闘争概念の本質を明確にするために、フェーゲリンの提示した政治宗教やグノーシス主義の概念を利用する(一五六頁以下)。政治宗教の概念については、政治と宗教の緊張関係の喪失、あるいは政治と宗教の一体化といった観念と重なり合う部分があり、特に目新しいものではない。ナチスにおける国家と教会の一体化や、日本の国家神道なども政治宗教の典型的な事例と考えられよう。問題はグノーシス主義の方である。ヴェーバーの闘争概念や全体主義概念をグノーシス主義の観点から考察した日本の研究者は、管見する限り、著者が初めてである。

グノーシスとは霊肉二元論を主張し、イエスの受肉を認めない古代キリスト教の異端派の思想のことである。手元にある『広辞苑』には、「キリスト教の異端思想。人間が肉体・物質世界から浄化され自分が神であることを認識することで救われると説く。グノーシス主義」と記されている。このグノーシス主義を古代に限定することなく、シンボル的な意味で解釈したのがフェーゲリンである。著者の説明によれば、現世に不満を抱くグノーシス主義者は、世界の災いからの救済を可能と考え、「自己ならびに世界の救済のための処方箋を構成」し、「人類の救済

の知を告げる預言者として登場する」（一六四頁）。グノーシス主義者は善か悪か、友か敵かという二元論的視角から物事を考えることを特徴とする。彼らにとって、世界の救済のために自ら救世主となり、善や友の側につくことは、究極的に悪や敵を排除することにつながる。その意味で、グノーシス主義者にとっては、生かすか、殺すかの二者択一しか存在していないのである。著者はここに、ヴェーバーの闘争概念とグノーシス的闘争の決定的差異を見出している。ヴェーバーの闘争概念は、たとえ闘争が不可避的に存在するとしても、多元的、多神論的な抗争を前提としていた。こういった闘争の複数性こそが、逆説的にグノーシス的闘争の単一的、二者択一的、最終闘争的性格（殲滅）の歯止めになっていると著者は考えるのである（一七四頁、一七六―一七七頁）。

ナチスの全体主義を持ち出すまでもなく、全体主義的思考は多種多様な思考を排除する。ヴェーバーの「神々の闘争」はこういった全体主義的思考を拒絶することを前提としており、著者の指摘は十分に納得のゆくものである。ただ信条倫理をグノーシス主義と関係づけることには慎重さを要しよう（一七二頁以下）。信条倫理のすべてのあり方がグノーシス主義に結びつくものではないからである。特に、ヴェーバーが「二つの律法の間」（一九一六年）で戦争について論争した、スイスのキリスト教平和主義者ノルトヴェックなどは、良心的信条的な平和主義者であり、グノーシスに対する抵抗者と考えられる人物である。また著者は信条倫理と責任倫理を同格の原理として相互に対立するものと見なすが、私は政治の領域における責任倫理の優位という思考こそがヴェーバーの倫理的価値と思っている。この理由については、別のところで論じたので、詳細はそちらに譲りたい。(2)

本書は著者の日本での第一作である。一冊の著作に多彩な内容を盛り込んでいるために、論旨を追うのに困難な箇所もあったが、全体的には類書にはない独創的な内容となっている。著者の今後の健筆を期待したいと思う。

（さの・まこと／比較法史・国家論）

注

（1）羽入は「あとがき」で、折原に対する応答の書を予告している。羽入辰郎『マックス・ヴェーバーの哀しみ――一生を母親に貪り喰われた男』、ＰＨＰ新書、二〇〇七年、二〇五頁。〔なお本書評脱稿後、羽入の折原に対する応答等を内容とする著作が出された。羽入辰郎『学問とは何か――「マックス・ヴェーバーの犯罪」その後』、ミネルヴァ書房、二〇〇八年。合わせて、橋本努・矢野善郎編『日本マックス・ウェーバー論争――「プロ倫」読解の現在』、ナカニシヤ出版、二〇〇八年も参照のこと。〕

（2）佐野誠『ヴェーバーとリベラリズム――自由の精神と国家の形』、勁草書房、二〇〇七年。

書評

『ベヴァリッジの経済思想――ケインズたちとの交流』

（小峯敦著、昭和堂、二〇〇七年）

八田幸二

福祉国家の退潮がいわれて久しい。イギリス福祉国家の基礎を築いたウィリアム・ヘンリー・ベヴァリッジ（一八七九―一九六三年）も、もはや批判の対象ですらなく、あたかも忘却され歴史の彼方に消えゆく存在であるかのようである。

評者には、「ベヴァリッジ」という名を眼にするとすぐさま思い出す一つのエピソードがある。それは、F・A・ハイエクがその回想録『ハイエク、ハイエクを語る』[1]のなかで、LSE時代の上司であったベヴァリッジ学長について問われた際に、インタビュアーに対して答えた話である。ハイエクは、ベヴァリッジは経済学については全くの無知であり、ベヴァリッジの雇用に関する著作は、実はN・カルドアによって書かれたものであったと述べている。そして、「これは、かなりよく知られた事実です。その本のなかにある経済学は全部カルドアのものです。彼なしではベヴァリッジにそのような本を書く能力は全くなかったはずです」[2]というのである。しかし、ベヴァリッジもカルドアも、そして、発言の主であるハイエク自身も既に物故してしまった今となっては、事の真偽は定かではない。しかも、ハイエクの発言が「ベヴァリッジについて私がする話は、むしろ意地悪なものになるかもしれない」と前置きしてのことであってみれば、ベヴァリッジの経済学の理解度や能力に関するハイエクの暴露めいた話も、若干は割り引いて聞くべきものなのかもしれない。

このベヴァリッジの経済学に関する「意地悪」なハイエクの言はひとまずおくとしても、これまでのベヴァリッジ研究史を振り返ってみれば、「イギリス福祉国家の父」、「傑出した行政官」、「優秀な統計家」といったステレオタイプ化されたベヴァリッジ像の陰に隠れて、経済学に関するベヴァリッジの業績は等閑視されるか、言及されたにしても独自性の希薄なものとして軽視されてきたといっていいであろう。

こうしたベヴァリッジ研究の状況にあって、今回この書評で取り上げる『ベヴァリッジの経済思想――ケインズたちとの交

流』は、その書名にも明確に示されているように、これまで看過されてきたベヴァリッジの経済思想、すなわち、彼の失業論、経済学方法論、経済政策論、人口論といった経済学に関わる彼の業績を敢えて考察の対象とするものである。著者は、ベヴァリッジの諸著作はもとより、多くの未公開の書簡や公文書等をも検討し、ベヴァリッジと同時代の著名な経済学者達との知的交流を緻密に跡付けることによって、経済学の歴史においてベヴァリッジの経済思想が重要な意義を有するものであるということを丹念に描き出している。

本書は、解明すべき課題とその解明のための方法が論じられる「序章」と全体を総括する「終章」とを含めると、全部で一七の章によって構成されている。第一章から第五章までは、第一部「初期の思想」として括られ、一九〇〇年代から一九一〇年代までの時期が扱われる。次の第二部「中期の思想」（第六章から第一〇章まで）においては、一九二〇年代から一九三〇年代までが対象とされ、最後の第三部「後期の思想」（第一一章から第一五章まで）では、一九四〇年代から一九五〇年代におけるベヴァリッジの知的活動が検討される。まずは、書評の通則に従って、この三部から構成される本書の内容をごく簡単に紹介していくこととしたい。

第一部第一章「略伝」では、ベヴァリッジが従事した「社会事業家」、「ジャーナリスト」、「行政官」、「大学学長」、「国会議員」といった様々な職業が中心に据えられ、公的領域における彼の人生が概観されている。この章を通じて、読者は本論に入る前にベヴァリッジがどのような人間であったのかということを知ることができる。次の第二章から第五章において、彼の経済学上の主著『失業―産業の問題』（一九〇九年）が分析の俎上に載せられる。まず、第二章では、『失業』の思想的背景として、一九世紀末以降の社会改革を促進した種々の思潮や運動が検討され、続く第三章では、『失業』執筆のプロセスが三つの時期に分けて明らかにされている。第四章では、当の『失業』の内的論理が丹念に詳述される。そして、第一部の最後である第五章では、ベヴァリッジの失業論とA・C・ピグーの『産業平和』（一九〇五年）から『失業』（一九一三年）における失業論が対比され、ベヴァリッジがピグーへ与えた影響と両者における差異が考察されている。

第二部「中期の思想」では、まず第六章において、LSEの学長就任以降を対象として、ベヴァリッジの経済学方法論、学部人事を通してみたLSEにおける経済学の科学化が取り上げられ、ベヴァリッジと四人の経済学者達（L・ロビンズ、J・M・ケインズ、W・S・ジェヴォンズ、A・マーシャル）における経済学の科学化に関する考え方が比較検討される。第七章では、人口に関するベヴァリッジとケインズの間の論争が扱われ、その両者の「優生学」が問題とされる。露骨な差別主義ではなく、あくまでも穏健なものであるとされてはいるが、イギリス福祉国家の建設者ベヴァリッジ（そして、ケインズ）が、「白人および中流階級の優位性を心に秘めていた」（二〇五頁）というのは、社会思想史的にみて興味深い。第八章では、一九二〇年代から三〇年代におけるベヴァリッジの経済史、人口論、失業保険、関税、失業論といった広範囲にわたる知的活動が検討される。

第九章においては、経済学的知の政策への応用という点におけるベヴァリッジとR・F・ハロッドの類似性が析出される。第二部の最後、第一〇章では、ベヴァリッジによる「経済参謀」(Economic General Staff) の提案が取り上げられている。

第三部「後期の思想」、第一一章では、『ベヴァリッジ報告』(一九四二年) と『自由社会における完全雇用』(一九四四年) が検討され、この二冊の著作におけるベヴァリッジへのケインズの影響が確認される。第一二章では、第一〇章で分析されたベヴァリッジの経済参謀という概念が辿った軌跡、つまり、第二次世界大戦勃発後にイギリスが戦時体制へ移行するなかでベヴァリッジの提唱したこの概念が現実のものとなっていく過程が取り上げられている。第一三章では、H・ヘンダーソン、ケインズ、そして、ベヴァリッジの三者における「自由主義」が対比される。第一四章では、「連邦主義」を軸にして、これまで対抗的と考えられてきたロビンズとベヴァリッジにおける同質性が析出される。第一五章においては、第一一章で検討された『ベヴァリッジ報告』と『自由社会における完全雇用』に『自発的活動』(一九四八年) が加えられ、ベヴァリッジの「後期三部作」が検討されることによって、彼の福祉社会の構想が総合的に考察されている。最後、第三部のみならず、本書全体の結論部分である終章において、ベヴァリッジの経済思想の意義、独自性、そして、現代性が提示され、彼によって提示された失業と福祉の問題に対する「中道の穏健的な」(四二三頁) 解決策に対する著者の評価、賞揚をもって本書は締め括られている。

先述したように、本書は経済学史におけるベヴァリッジの経済思想の意義や独自性の検証を直接的な課題とするものである。そこで、以下では、特にこのベヴァリッジの経済思想に関する分析の中核であると思われる論題について言及していくこととしたい。

まずは、第一部「初期の思想」の主たる検討対象であるベヴァリッジの『失業』に関する本書の考察についてである。これまでベヴァリッジの知的営為を扱った文献のなかで、彼の失業分析を取り上げたものが全くなかったというわけではない。例えば、著者も「総合的なベヴァリッジ研究」(四頁) と評している J・ハリスの『ウィリアム ベヴァリッジ――その生涯』[3] において、ベヴァリッジの失業分析と政策論が考察されてはいる。しかし、そのハリスが経済学史的観点からベヴァリッジ失業論の有する意義や独自性を十全に検証しているというのでは必ずしもない。これに対して、ベヴァリッジの経済思想を検討のメインに据える本書は、ベヴァリッジの『失業』に多くのスペースを割き、その形成過程、内的論理、そして、その失業分析から導かれる失業対策の具体的内容を詳細にわたって検討し、経済学史におけるその意義と独自性を析出しているのである。

当のベヴァリッジの『失業』は、オックスフォード大学における講義のためのノートがその執筆の直接的な契機となって、一九〇九年に出版されたものである。著者は、『失業』におけるベヴァリッジの失業分析の先駆性として、ベヴァリッジが失業という現象を個人の怠惰や飲酒といった道徳的問題に帰すことなく、あくまでもそれを産業上の問題と見做した点に求めてい

る。当時の労働組合や友愛組合ですらが、勤勉であることこそが最善の道徳的価値であり、失業は人格的な劣性の証であると見做すヴィクトリア朝期の価値観を共有し、マーシャルやウェッブ夫妻、その他多くの社会改良主義者達も労働者の人格的な向上を前提としていた。著者は、ベヴァリッジがそうした時代の思想状況にあって、不道徳を失業および困窮の原因とするのではなく、あくまでも産業上の問題こそが失業と困窮をもたらす原因であると見做した点（社会貧の視角）を「極めて現代的な視点」（一一九頁）であると高く評価する。

ベヴァリッジは、失業をもたらす原因として、①産業変動、②労働の予備、③労働資質の喪失の三つを挙げている。①の産業変動とは、労働需要の季節的変動と循環的変動を意味する。②の労働の予備とは、労働需要量の変動による不定期雇用・失業と摩擦的失業を指す。③の労働資質の喪失とは、産業構造の変化に伴って需要される労働の質が変化し、職務を遂行する能力を労働者が失うことによる失業である。ベヴァリッジは、このように失業発生の諸原因を析出したうえで、主たる手段として職業紹介所、従たる手段として失業保険、そして、補完的手段として公共事業と賃金の季節間平均化を失業救済策として提案した。本書では、こうしたベヴァリッジの失業分析、そして、その失業に対する彼の処方の詳細が手際よく説明されている。

道徳を排除して、客観的なデータに基づいて労働市場の需給機能に注目し、失業救済のための政府による経済的介入を正当化したという意味において、著者はベヴァリッジの『失業』が現代失業論の出発点となった先駆的業績であるとし、その経済学史上の意義を強く主張する。本書において、『失業』の「経済学史上の無視あるいは軽視という状況に対し」、「異議申し立て」（一一五頁）を行なわんとした著者の目的は、その鋭利な分析によって成功しているように思われる。また、その意義と独自性のみならず、本書ではベヴァリッジの失業論における限界も指摘されている。ベヴァリッジは、救済策が講じられた後にも残存してしまう「雇用不適格者」を人口過剰による者ないしは非効率な労働者と見做し、飢餓に陥るか移民するかしかない者として保障の埒外においた。著者は、こうした「雇用不適格者」に対するベヴァリッジの見解を『失業』における一つの限界であるとしている。そして、ベヴァリッジはより深刻な労働需要の循環的変動をもたらす景気変動の根本的原因の理論的解明も行なってはいない。この点も、彼の失業論の限界であるとされる。定期的現象であるが故に予測が可能な季節的変動に比して、景気変動を原因とする循環的変動の方がより分析を要するものである。しかし、ベヴァリッジは、長期的な市場経済の調整能力に全く疑いの眼を向けることがなかったという。その後期に至って、ベヴァリッジはケインズの有効需要論を受容することとなるが、この『失業』の段階では、J・A・ホブソン的な過少消費説を退けている。独自性と意義のみならず、その限界にも注意を喚起している点で、本書における著者の評価は客観的かつ公平なものであるということができるであろう。

次に、第二部第一〇章と第三部第一二章において取り上げら

れているベヴァリッジの「経済参謀論」について触れたい。著者は、ベヴァリッジの経済思想の独自性を考えるうえで、この経済参謀という概念が非常に重要な「中期思想を代表する思考法」（三〇〇頁）であると主張している。

この経済参謀を取り上げる二つの章では、ベヴァリッジにおける経済参謀概念の変遷、そして、その経済参謀という概念が政府の諸機関として現実のものとなっていく過程が犀利に描かれている。著者によれば、この経済参謀とは、「経済の専門的知識を有する者が公務員として政府に常駐し、長期的・包括的な視野から内閣に助言をする少数の集団」（二七三頁）を意味するものであるという。R・B・ホールデンの「政府機能に関する委員会」（一九一七年発足）をはじめとして、第一次世界大戦終結後を考慮して軍需省や再建省が設置した戦後対策委員会における議論のなかから、この経済参謀という概念は生まれ出てきた。ベヴァリッジは、戦時の軍事参謀のようなものとして、平時における経済問題、すなわち、失業、関税、通貨、人口、景気変動といった諸問題に対処するための公的機関の設置を提唱したのである。各省庁にまたがる経済問題に対処するための専門的な機関が欠けているが故に、イギリス政府は適切に経済諸問題に対処することができないというのがベヴァリッジの見解であったという。この経済参謀という概念は、ベヴァリッジが提唱した後にケインズ等によっても鍛えられ、一九三〇年代以降には「経済諮問会議」、「経済概観委員会」、「経済情報委員会」、そして、「内閣経済部」等へと具体化されていくこととなる。

一九四一年、第二次世界大戦勃発後、戦後のあるべき社会の理想を提示して国民を一体化させファッショとの戦いに勝利を収めるため、無任所大臣グリーンウッドを委員長とする「戦後再建問題委員会」が設置されることとなった。この委員会は、戦後の労働補償法と社会保険を調査する特別委員会を設置する必要性を認め、ベヴァリッジをその特別委員会の委員長として任命する。ベヴァリッジは、その性格や野心も手伝って、当該委員会の議事を独占していった。そして、彼が提示した戦後社会における社会保険のグランド・デザインを眼前にして、大蔵省は大幅な予算変更を伴うその報告書に反発、委員会を構成する官僚達は報告書への署名を拒絶するに至る。一九四二年、いわゆる『ベヴァリッジ報告』がベヴァリッジ唯一人の署名をもって公にされ、国民はこれを熱狂的に受け入れていく。『ベヴァリッジ報告』誕生の際の有名なエピソードであるが、この報告書はベヴァリッジを当時のイギリスにおける最も有名な人物の一人にしたという。

ベヴァリッジは、長らく提唱してきた経済参謀としてこの委員会に自ら君臨し、「長期的な視野」をもって、戦後の社会保険システムを『ベヴァリッジ報告』という形で提示してみせたのである。著者は、このベヴァリッジのいう経済参謀を「経済的知を政策に転換させる装置」、「政治―経済―社会の三層をすべてつなぐ結節点のはたらきをする」ものであり、この経済参謀の存在こそが「自由社会における管理経済を可能にする」（三四九頁）ものであったという評価を下している。自由社会における管理経済、換言すれば、第二次大戦後のケインズ・ベヴァリッ

ジ型福祉国家を建設するに際して、この経済参謀という概念は非常に重要な機能を果たしたというのである。

周知のように、『ベヴァリッジ報告』では、「窮乏」、「疾病」、「無知」「陋隘（不潔）」、「無為（怠惰）」が人類の五大悪として挙げられている。そして、国家がまずもって根絶すべきは「窮乏」であるとして、この「窮乏からの自由」を実現する手段が提示されている。この手段とは、収入が途絶した際に国家が所得の最低限を保障する社会保障システムである。ベヴァリッジは、この最低限度の所得保障の前提として、完全雇用が実現されなければならないとした。ベヴァリッジは、この完全雇用を実現させるためにケインズのマクロ経済理論と政策論を受容していった。本書は、ベヴァリッジとケインズの知的交流を跡付けて、この両者における「共通する心性」、「世界観の共有」を主張する。ベヴァリッジもケインズも、経済を全面的に計画化していく社会主義ではなく、あくまでも資本主義を経済学的知によって管理していこうとする「心性」を共有していたというのである。生涯にわたって三度もの論争を行なったとはいえ、二人は最終的に「統制経済の必要性と戦後計画たる社会保障および完全雇用の政策構築」（三三二頁）のため、ともに協働したという。

「ネオ・リベラリズム」、「小さな政府」の波に押されて福祉国家理念の退潮が著しい現在、資本主義経済システムにおいて経済学者・官僚の経済学的知が如何な役割を担うべきなのかということを再考するうえで、また、第二次世界大戦後に構築されたケインズ・ベヴァリッジ型の福祉国家を再び評価し直すうえでも、本書におけるベヴァリッジの経済参謀論に関する分析は様々なことをわれわれに投げかけてくれるように思われる。

ケインズと同様、ベヴァリッジも象牙の塔に一人籠って研究を重ねるようなタイプの人物ではなかった。著者がいうように、彼は「事実観察・理論構成・政策提言・大衆説得・制度構築というすべての面で、卓越した能力を発揮し」（四二三頁）、失業や貧困といった資本主義経済システムの欠陥を払拭すべく、その解消策を現実との格闘のなかから摑み出した。本書は、経済学史という分析視角から、そのベヴァリッジの格闘の軌跡を巧みな筆致で描き出している。われわれは、本書におけるベヴァリッジの経済思想に関する包括的な研究を一読することによって、これまで抱いてきた「イギリス福祉国家の父ベヴァリッジ」という像に、「経済学者ベヴァリッジ」という新たなイメージを付け加えることとなるであろう。本書は、既存のベヴァリッジ評価に新たな認識や知見を付け加える革新的な作品と評することができる。

（はった・こうじ／政治経済学・社会思想史）

注

（1）F. A. Hayek, *Hayek on Hayek:an Autobiographical Dialogue*, edited by S. Kresge and L. Wenar, Routledge, 1994, 嶋津格訳『ハイエク、ハイエクを語る』、名古屋大学出版会、二〇〇〇年。

（2）*Ibid.*, p. 86, 翻訳書、八四頁。

（3）J. Harris, *William Beveridge:A Biography*, Oxford University Press, 1977, 柏野健三訳『ウィリアム ベヴァリッジ――その生涯』、（上）（中）（下）ふくろう出版、一九九五～一九九九年。

書評

『アメリカン・ナショナリズムの系譜』
――統合の見果てぬ夢――

（小林清一著、昭和堂、二〇〇七年）

中谷義和

いずれの国であれ、諸矛盾を内包しつつも、そこに一定の社会的統一性や凝集性が成立しうるためには、なんらかの心性の共有や統合の原理が作動せざるをえない。そうした社会的紐帯は固有の歴史的条件と脈絡において生成し、内的諸条件の変化と外的諸連関のなかで鋳直されることで、所与の空間において持続することになる。この点ではアメリカ合衆国も例外ではない。だが、この国は「近代」において、主として北欧からの「移民」によって、また「独立革命」というヨーロッパからの空間的・体制的分離の原理をもって、さらには国家間の「連合」を基礎として成立している。それだけに、固有の内的統合の原理をもって出発せざるをえなかった。アメリカが「理念の共和国」と呼ばれるのは、こうした背景があってのことである。また、この国が世界最大の資本主義国へと転成してくるには、建国の原像を踏まえつつも、その論理を内外の与件の歴史的変化のなかで不断に組み替えざるをえなかった。古くから、この国が「遅参者」や「さきがけ」の、あるいは〝例外〟のイメージで捉えられてきたのは、こうした固有性の脈絡に発している。

ナショナリズムとは所与の時間と空間に居住する人々の社会経済的諸関係を捨象して、ひとつの「ネーション」に包摂するイデオロギーであり、その契機には文化や規範原理の政治的シンボル操作が不可避となる。こうしたメカニズムが作動しうることで、ナショナリズムは社会経済的関係を超えた一体感の媒体となり、あるいは培養器となる。これは、ナショナリズムが民族意識を基盤とし、比較と同定の論理と心理による統合と包摂の、あるいは排除と差異化の意識を内包し、所与の経済的・社会的・人種的諸矛盾の外皮として強力に作用しうることを意味している。だが、アメリカは歴史的に形成された「アメリカ民族」や政治制度を所与としているわけではなかったし、領土を空間的に拡大し続けるとともに、〝連れてこられた〟移民のみならず「故国」を異にする移住民を「新移民」ないし「新々移

民」として受け入れ〝ネーション〟に組み込まざるをえないという、あるいはアメリカ国民になる、ないし、するという歴史を辿っている。それだけに、不断に自らのナショナリズムの内実を問い続けなければならなかった。「アメリカン・ナショナリズム」の、あるいは「アメリカニズム」の分析はこうした固有性の脈絡に発している。本書の分析も「存在しなかった国」＝アメリカ合衆国のナショナリズムを対象とし、統合と分離の、あるいは同化と異化ないし差異化の歴史的脈絡を辿ることで、その内実に迫ろうとするものとなっている。本書は序章と二部八章および終章から編成され、その目次は次のとおりである。

序章　ナショナル・アイデンティティとナショナリズム
〈第Ⅰ部　創られていくアメリカ〉
第一章　拡大する空間の制御――B・フランクリンと市民倫理／リベラリズムと政治統合
第二章　政体と情念――モンテスキューと合衆国憲法の思想
第三章　新たな共和政と法――J・マーシャルと憲法とデモクラシー
第四章　言葉と秩序――ノア・ウェブスターと『アメリカ英語辞典』の編纂
第五章　統合の見果てぬ夢――リンカーンのアメリカ・アメリカのリンカーン
〈第Ⅱ部　変容するナショナリズム――支配・統合・同化・排除〉
第六章　統合と支配――同化と差異
第七章　エスニックの関係とアフリカ系アメリカ人
第八章　福祉の関係――国家とエスニック・マイノリティ
終章　商業（労働）とエスニシティと宗教倫理

本書の概要は「序章」において提示されている。これに従えば、まず、ナショナリズムとは「ネーションの正統性を強力に主張する思想・運動・意識形態である」と規定したうえで、アメリカの場合には、それが「かなり異なった条件とプロセスによって」形成されることになったとする。この視点から第Ⅰ部（第一章～第五章）はアメリカ独立革命から南北戦争までの「創られていくアメリカ」の局面におけるナショナリズムについて、また、第Ⅱ部（第六章～第八章および終章）は、いわゆる革新主義期を前後とするアメリカ社会の構造的変容と国際関係におけるアメリカの位置の変化を、とりわけアメリカ社会の多民族国家化の状況を踏まえて「変容するナショナリズム」について論じている。この視点は、さらに、エスニック・マイノリティを軸とした「社会的統合の現在」の分析に継承されている。本書は、この行論をもって「アメリカン・ナショナリズム」の特徴を明らかにしようとするものであるが、以下、各章の概要を示しておこう。

第一章と第二章は連邦型ナショナリズムの〝原像〟の形成について論じている。すなわち、社会経済諸関係が連邦レベルで

空間的に接合しうるには、何らかの情報空間のネットワーク化や経済倫理の共有化のみならず、市民的・政治的原理が求められるという問題意識のもとに、第一章ではB・フランクリンの言説と活動について論述し、第二章では連邦国家の政治的編成原理を取り上げている。後者の分析の対象とされているのは、『ザ・フェデラリスト』の執筆者であるJ・マディソンとA・ハミルトンの所論であり、マディソンの代表制型共和主義原理とハミルトンの法治主義的・商業主義的強力国家観の複合的政体理念に市民的・政治的原理を措定するとともに、モンテスキューの私的利益と公共善との結合の模索は「近代的共和政という新たなパラダイム」をもって「一定の決着をみた」と、また、これは「近代リベラリズムへの離陸を告げるものであった」とする。

第三章では、アメリカ立憲主義が国民統合の法的・政治的紐帯であるという視点から、ジェファソンとジャクソンの「民主主義」観を踏まえて、J・マーシャルにおける司法権を中心とした連邦法の体系化の内実（憲法の最高法規化、司法権の優位、契約の神聖化、法人の地位）を辿り、第四章では、ナショナリズムの形成にあたって重要な表象機能となる言語統一の問題をノア・ウェブスターの言語改革の活動に追うとともに『アメリカ英語辞典』の内容を紹介している。そして、第五章では、大統領リンカーンがナショナル・キャラクターとして人格化する経緯について検討するとともに、リンカーン伝が研究史へと展開する足跡を辿っている。以上の全五章をもって、本書は「建国」から「分裂」に至る過程において「創られていくアメリカ」のナショナリズムの軌跡を追っている。

第Ⅱ部は局面を二〇世紀に移し、アメリカ社会の構造的変貌と多人種化状況のなかで「ナショナリズム」がどのような変容を迫られることになったかについて論じている。すなわち、アメリカが世界第一の工業国へと転化するにあたって、その労働力となった世紀転換期以降の大量移民が旧来の北欧系移民とは出身地を異にし、東欧と南欧からの移民であった。この移民集団は「内なる外部」に位置し、ナショナル・アイデンティティとエスニック・アイデンティティとの相克を内包しているだけに、エスニックの種差性を超えた〝同化〟と〝排斥〟という、対立的ながらもナショナルな〝統合〟という点では補完的な原理と機制のみならず、多民族国家の「ネーション」像が求められることになる。第六章は、この問題を「アメリカ化運動」と移民制限運動や多様な「文化多元主義」論に即して検討している。また、第七章と第八章は視点を「現代」に移し、こうした多民族国家におけるエスニック・マイノリティ集団やアフリカ系アメリカ人の動向を「多文化主義」の模索や福祉政策と結びつけて論じている。そして、第八章では福祉政策が中産階級化した一部のエスニック・マイノリティにとっても負担増となるなかで、強力な反福祉・反税型ニューライト意識と結びついて「レーガン革命」の背景ともなっていることを指摘し、終章では「アメリカン・ナショナリズムの現在」を〝保守的統合〟の方向にあると位置づけるとともに、こうしたヴィジョンも人種別人口構成の大幅な変動が予測されるだけに、「統合の見果てぬ夢」

とならざるをえまいとしている。

以上のような構成をもって本書はどのような課題を設定しているのであろうか。この点について著者は次のように述べている。

近代における国民形成・統合はそれぞれの国に独特のものだろうが、アメリカに固有のパターンとはどのようなものだったのだろうか。この国のナショナル・キャラクター形成に決定的な要因となった「空間的に拡大するという条件」は「アメリカ的デモクラシー」にどのような特性を刻印したのだろうか。そして、たえざる「新たな外部」の出現にたいして、それらを内部化しようとする運動はどのように展開され、ナショナリズムはどのようなものになったのだろうか。これらが本書で明らかにしたい課題である（九頁）。

著者は以上の課題を「アメリカン・ナショナリズムの系譜」化に設定している。これは「アメリカン・ナショナリズム」の内実分析に不可避の視点であって、本書は、この課題に即した構成と行論にあるといえる。そこで、評者に求められることは著者の意図がどの程度に果たされ、また、何が課題として残されているかということを示すことであろう。以下、粗略ながら印象を列記しておこう。

本書は「多くの諸民族からなる一つの国民」（H・コーン）における〝ナショナリズム〟の創出と変容の過程を歴史的に辿り、その「限界」を現代に読み取っているという点では一定の成果であるといえよう。ただ、いくつかの疑問と課題も留めている。まず指摘しておくべきことは、アメリカが世界最大の資本主義国として生成するにあたって〝アメリカン・ナショナリズム〟がその結節点に位置しているということ、いわば「アメリカン・ナショナリズム」は資本主義の〝精神〟と不可分の関係にあるということである。換言すれば、利潤志向的で市場媒介型の資本主義の原理と深く結びついているということ、あるいは、この原理の創出や維持と不可分の関係にあるということにほかならない。だからこそ、本書の第一章はB・フランクリンの中産階級の倫理に止目し、その言説を辿っているといえよう。この点は、周知のようにウェーバーも注目したことであって、宗教倫理の世俗内化がアメリカ資本主義の内発的な倫理的エネルギーとなり、実践的国民文化の、あるいはプラグマティズムの思想的土壌となったといえる。だから、本書は「アメリカン・ナショナリズム」のバックボーンのひとつを〝労働〟を軸とした「市民倫理」に求めているのであろうが、こうした「市民的経済倫理」が資本主義の〝精神〟ないし〝エトス〟として土壌化するとともに、それがどのように〝ナショナリズム〟と接合しているかという点で、両者の連関を明示する作業が求められよう。また、「アメリカ化」には、このエトスへの馴化と同化の社会的圧力を内包しているだけでなく、人種主義や西欧型エスノセントリズムをもって制度的・社会的差別と格差の構造を資本主義の展開にビルトインしてきたという視点も欠落すべきではあるまい。この視点からすると、移民集団の内包化は「資本主義的ナショナリズム」の受容化の過程でも

あるだけに、彼らがこの体制にどのように組み込まれ、あるいは〝反撥〟を覚えることになったかという問題も分析視座に組み入れる必要があると思われる。

第二に指摘しておくべきことは、本書の分析視角としている「空間的拡大」と「アメリカ的デモクラシー」との連関化の問題であり、また、私的利益と公共善との結合の機制という問題である。この問題は、本書の第二章で『ザ・フェデラリスト』文書を中心に論じられている。著者はマディソンとハミルトンの理念の複合をもって私的利益と公共善との対立に「一定の決着」を見たとし、また、両者の理念に「近代的共和政」の〝パラダイム〟や「近代リベラリズムへの離陸」の萌芽を読み取っている。確かに、この文書において「徳」の問題が繰り返し浮上しているが、『ザ・フェデラリスト』の第一〇篇の所論（マディソン）に即してみると、「徒党」ないし「派閥」の問題と結びついてのことではあるが、共和政の原理は人民の「有徳」を基盤とした原理としてではなくて、私的利益を追求する「自由」が「多数専政」へと暗転する危険を阻止するメカニズムとして登場している。共和政の理念は代表制による指導者選択と多様な私的利益の同一磁場内への導入による相互反撥のメカニズムとの複合をもって「私的利益」を追求しうる「自由」の政治的保障装置として登場しているのであって、こうした擬制が「連邦」という大共和国型政体論と結びついて「空間的拡大」＝「帝国」の正統化論に（ハミルトンの第一一篇）、つまり連邦型政体の弁護論に連なっているのである。この理解からすると、『ザ・フェデラリスト』にあって「共和政」とは〝民衆的（popular）〟ではあっても〝民主的（democratic）〟な政体を含意してはいなかったことになる。アメリカの政治理念の基本的トーンという点では当初から民主的志向にあったにせよ、アメリカも「民衆的（ポピュラー）」と「民主的（デモクラティック）」との緊張関係にあったし、現在も民主政の理念と理論については、この緊張関係のなかにある。とりわけ、「アメリカン・ナショナリズム」において「民主主義」がシンボル化しているだけに、その理念史の腑分けと総合の作業は思想史のみならず、政治学史の課題として残されている。また、『ザ・フェデラリスト』の理念は「近代リベラリズムへの離陸を告げる」位置にあるとしているが、アメリカ史において〝リベラリズム〟の理念が固有の含意をもって浮上しだすのは二〇世紀に入ってのことであるだけに、この指摘の内実が明らかにされるべきであろう。

第三に、主として第三章とかかわることであるが、「創られていく」アメリカにおいてマーシャル主席判事の果たした司法的役割の紹介には興味深いものがある。だが、南北戦争という連邦「分裂」へと向かう局面において、法学的・司法的サイドから統一の原理を鮮明にするためには「州主権論」の克服が求められていたことに鑑みると、「州権論（state rights）」と「州主権論（state sovereignty）」とは原理的に区別すべきものと思われる。これは、事実、マーシャル自身も苦慮した問題である。というのも、「州権論」は連邦という「統一」を前提とした州の権利の擁護論であって、南部諸州の離脱の正統化論とはなりえなかっ

たという経緯があるからである。

第四に指摘しておくべきことは、「言葉と秩序」と題する第四章は言語統一によるナショナリズムの形成に止目しているという点で欠くべからざる視点である。管見のかぎりでは、ナショナリズムの形成に占める言語統一の問題が看過されてきたと思われるだけに、この章の分析は重要な成果であるといえる。ただ、「ナショナリズム」の形成の文化的・表象的レベルには言語の統一と並んで「公教育」の果たす役割が重要である。それだけに、この分野の分析が残されているといえよう。

第五に、主として第六章にかかわることであるが、一九世紀末からの、いわゆる大量の「新移民」の移住が「文化多元主義」論の模索を呼ぶことになったとする著者の指摘には首肯しうる。だが、〝同化〟の論理は比較と同定の論理と心理を基盤としているだけに、反ないし非アメリカ的なるものを政治的に設定し、確認することで〝排除〟や〝排斥〟の論理と結びついて〝弾圧〟の実践を呼ぶことになる。この視点からすると、ナショナリズムは「ネイティヴィズム」と結びついて、あるいは「ヴィジランティズム」を呼ぶことで労働運動や社会主義運動に対する「排除」に連なったという点では「統合」の内実を明らかにしうる重要な契機となりうる。というのも「アメリカン・ナショナリズム」とは「非アメリカ的なるもの」を模索することで「アメリカ的なるもの」を同定するという〝アメリカニズム〟を構築するための政治的イデオロギーにほかならないからである。また、Th・ローズヴェルトの「ニューナショナリズム」論とかかわっては、例えば、彼の思想的背景にはH・クローリーの「革新的民主主義」論があったとされているだけに、この局面におけるナショナリズムの〝変容〟には「介入主義的自由主義」論による伝統的自由観の視座転換の内実分析の深化も期されるべきであろう。

第六に、ナショナル・アイデンティティとエスニック・アイデンティティについては、この国が多民族国家であるだけに、本書の鍵的視点に位置し、その論述には一定の説得力を認めることができる。ナショナリズムは民族意識のイデオロギー化である。だが、アメリカは多民族的構成にあるといえても、「多民族からなる一つの国民」とは、ひとつの観念ないし理念に過ぎない。すると、アメリカにおける「ナショナルなもの」の内実が問われなければならないことになる。この点で、本書は不断に流入する他民族をどのように統一し、同化するかという問題に、とりわけ多様なエスニック・マイノリティという「内なる外部」の〝内部化〟という問題に視点を据えているが、これは、この作業をもってアメリカにおける「ナショナルなもの」を明らかにしようとする課題に発してのことであろうが、民族や人種による「格差」や「差別」の構造化と「一つの国民」による擬制の内実の問題を問わないとしても、「ナショナルなもの」への同化と「ナショナルなもの」による訓育ないし強制との連関の視座が組み込まれておれば、「ナショナルなもの」の析出の作業はより説得的なものとなりえたのではないかと思われる。

最後に、終章の「ナショナリズムの現在」とかかわっては、

著者のこれまでの成果である、いわゆる「ニューディール型福祉主義的介入主義」観と結びつけて「新自由主義的保守主義」路線への転換の理念的脈絡化が期待されよう。

アメリカ合衆国は、その形成と展開史に即してみると、特異な位置にある。本書は、不断に「新たな外部」を内包しつつ、その内部化の営為をもって〝ナショナリズム〟を形成し続けつつも、なお「統合の見果てぬ夢」を追わざるをえない国民統合の営為の歴史と現在の分析である。行論には、結論を急ぐあまり論理的説明に不十分な論述も散見されるが、「アメリカン・ナショナリズム」の内実に多角的アプローチを試みた苦心の著作であり、近年の成果に限っていえば、古矢旬『アメリカニズム――〝普遍国家〟のナショナリズム』（東京大学出版会、二〇〇二年）とともに、今後の「アメリカン・ナショナリズム」研究の起点に位置する労作といえる。

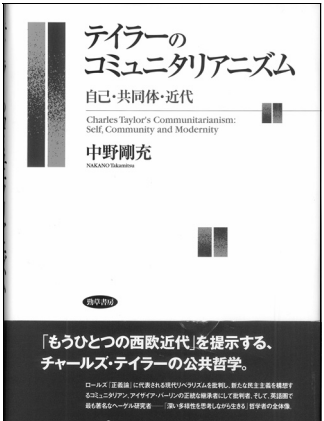
（なかたに・よしかず／アメリカ政治学史）

書評

『テイラーのコミュニタリアニズム——自己・共同体・近代』

（中野剛充著、勁草書房、二〇〇七年）

田中智彦



本書はある意味アイロニカルな問いで幕を開ける——いわく「チャールズ・テイラー（Charles Taylor）とは誰なのだろうか？」（iii頁）と。この問いがアイロニカルに思われるのは、アイデンティティとその承認とをめぐる哲学的・政治学的論究で知られるテイラー自身のいわば思想的アイデンティティが、いまだに誤認されたままであることを、あるいは承認されずにいることを示唆しているからである。実際、著者も指摘するように、テイラーは「きわめて多面的で、領域横断的な思想家」（iii頁）であり、「まさに自身の生と思考において、深い多様性を生きてきた人物」（vi頁）である。しかし、従来の「リベラル-コミュニタリアン論争」や「多文化主義」関連の文献を見る限り、そうした思想家としての全体像を十分にふまえたうえで評価が——批判的にせよ好意的にせよ——下されてきたとは言い難い。それゆえに著者が、「極めて多岐にわたるテイラーの思想の一部分だけに焦点をあてて論じるのではなく、それを一度トータルに考察する必要があると感じた」（二一〇頁）のももっともである。たしかに、ある思想家について信頼に足る「肖像」を描こうとするなら、そしてその思想についてできる限り公正な評価を下そうとするなら、やはり彼／彼女の著作の全体と向き合うに如くはないだろう。しかるにテイラーの知名度に比して、従来そうした取り組みはかならずしも十分ではなかった。本書にはそのような現状を是正しようとする意気込みが溢れている。

したがって本書の大部分を占めるのが、「テイラーをして語らしめる」ことであるのも驚くにはあたらない。冒頭のように問わざるをえない状況にあっては、まずはテイラー自身の諸テクストに還り、またそれらに則して、彼の思想を再構成することが求められるからである。そして著者は本書の方針を、「第一に、彼〔テイラー〕の思想の**近代的で多元的な側面**を明らかにすること」、「第二にテイラーの**全体論的個人主義**（holistic indi-

vidualism)」について明らかにすること」（六頁、強調原文）に定め、そのために「彼の思想を、（1）自己論、（2）社会‐存在論、（3）政治論という三つの次元に分割したうえで検討する」（七頁）という方法を選ぶ。これはテイラーの思想全体の構造に適った方法であり、妥当な選択だろう。また、従来テイラーに下されてきた評価の多くがこの三つの次元の一部にしかもとづいてこなかったのだとすれば、いまや各次元の内実を解き明かし、かつ相互の連関を詳らかにすることがぜひとも必要である。著者はテイラーの多岐にわたる、しかもそのいくつかは大部でもある著作の多くを手際よく要約することによって、こうした課題をよく果たしている。さらに、短いながらもヘーゲルおよびバーリンとの比較を試みることで、そしてテイラーと「ケベック問題」との関わりにまで踏み込むことで、彼の思想の記述に厚みをもたせ、より具体的な「肖像」を描くことにも成功している。これまで「ラフ・スケッチ」や「モンタージュ」のようなテイラー像に頼るほかなかった一因が、いまだそのほとんどを原書で読むしかない彼の主要著作への近づき難さにあったとするならば、そうした「壁」のかなりの部分は本書によって取り除かれるだろう。その意味で、テイラーの思想の全体像を俯瞰し、その輪郭をより明確にしたいと望む人びとにとって、本書は助けとなるところが大きいに違いない。

このように本書は、これまでテイラーが語ってきたことの多くを適切な方法で、丹念に再構成した労作であると言ってよいだろう。また、自身テイラーの思想に親しんできた評者としても、そのような本書第五章までの記述に関して特に差し挟むべき異論はない。それゆえ以下では、著者自身の見解が語られる終章「結論　テイラー哲学の可能性」に焦点を合わせることにしたい。著者はそこでテイラーの思想を次のように要約している。

テイラー理論における近代的自己とは、単に外的自然を支配する離脱した理性なのではなく、独自の「真正な」アイデンティティをもつ個人である。近代的な個人は「内なる深み」をもち、オリジナルで「真正な」アイデンティティを求めねばならず、自己に外的な宇宙的理性の秩序や、前近代的ないし階層的な共同体の権威・名誉・地位といったものに、アプリオリに自己をアイデンティティ化することはできない。しかしこのことは、個人が他者や共同体から完全に離脱することを意味しない。近代の自己もまた、「他の自己のなかにあって自己である」というその「超越論的条件」から逃れることはできないからである。もっともその超越論的条件の内容は可変的であり、諸個人は異なる文化において、異なる「自己‐他者‐共同体」関係をもつであろう。また各人は、新しい「超越論的条件」を開発していくことができるだろう。テイラーにとって、独自で真正なアイデンティティを求めうる近代的個人の出現は、個人主義の理念と両立すると同時に、さらにそれを高めうる新しい関係性の可能性を示している。「道徳原理あるいは理念としての個人主義は、個人がいかに他者と共に生きるべきかについて、何らかの見解を提示しなけれ

ばならない」。そしてその「近代的」な関係性の探求と分節化こそが、テイラーの社会‐存在論と政治論の根底的モチーフを構成しているのである。テイラー理論におけるアイデンティティの基盤としての道徳的フレイムワーク論、表現‐構成的言語理論、共和主義的自治論、そして、深い多様性を許容する連邦制論などは、近代アイデンティティを発展させるために提案されている。ある意味でテイラーのコミュニタリアニズムは、近代アイデンティティの真正な独自性の維持と発展のために設計されたものであり、そこではつねに／すでに、近代アイデンティティの個人主義的な要素が内包されている。（一四四―一四五頁）

そして著者は、「これまで一面的な批判や評価しか受けてこなかったテイラーの社会哲学について、十全な評価、ないし「内在的批判（internal criticism）」を展開しうる地平に到達した」（一三七頁）として、「二つの中心的な問題」――（1）理論的一貫性の問題、（2）近代の評価の妥当性――と、「三つの外在的批判」――（3）「悪」への考察がほとんど欠如していること、（4）「階級」への視点が不足していること、（5）保守主義との差異を分節化するのに失敗していること――をとりあげる。このうち（1）については、「単純な一貫性を拒否してはいるが、複合的に一貫した理論構造をもっている」（一四三頁）と評価したうえで、マルコムXの生涯と思想遍歴を引き合いに出し、それが「一方でテイラーの自己論と倫理学に正当性を与えているにもかかわらず、他方でテイラーがその社会‐存在論と政治論において前提としている、「自己」と「言語」と「共同体」と「ネイション（民族・国家）」の、自明的な連続性を破壊している」（一四九頁）と指摘する。そして（2）については、なぜテイラーは「ヘーゲルやハイデガーをすぐれた哲学者とみなすのだろうか。なぜ「真正さ」〔authenticity〕の理念は、西欧近代独自の文化的遺産であっても、「帝国主義」はそうではないのだろうか。われわれはテイラーの「西欧中心主義」についてどう理解すべきであろうか」（一五二頁）と問いかけ、他方（3）（4）（5）については、そうした批判が概ね妥当であることを認めて、それらへの応答が「テイラーとわれわれにとって緊急の課題である」（一四三頁）と述べる。

さて、著者のこのような「結論」をもう少し立ち入って吟味するにあたり、まず基本的なことを確認するところから始めたい。それはテイラーの思想にとって「扇の要」とも言うべき――そして著者もまた正しくそうみなす――「超越論的条件」（transcendental conditions）についてである。そもそも「カントによると、超越論的と呼ばれるのは、認識の仕方あるいは認識の条件にかかわる認識とされる。認識の条件には、心理的、生理的、あるいは社会的などさまざまな要因が考えられるが、これらは認識の経験的条件ではあっても超越論的条件とは呼ばれない」（『岩波　哲学・思想事典』「超越論的」の項）。そして哲学史にしたがえば、このような認識批判にもとづく超越論哲学にはカントからドイツ観念論へと展開する流れのほかに、フッサールの現

象学を画期とする流れがある。そしてそこでは、フッサールが説いた「超越論的意識」は、「さらにハイデガーによって行為や感情の次元も備えた〈世界内存在〉として新たな具体的内容を与えられることになり、超越論哲学は実存論的な意味での〈存在論的転回〉を経ることになる」（同書「超越論哲学」の項）。

以上をふまえると、著者の「結論」にはさしあたり次のような三つの疑問が生じる。第一に、テイラーが「ヘーゲルやハイデガーをすぐれた哲学者とみなす」のには、哲学的に十分な理由があるのではないだろうか。テイラーが主著の一つ *Sources of the Self*（一九八五、以下 *Sources*）で、第一部を「道徳の存在論」(moral ontology) ないし「道徳の現象学」(moral phenomenology) と位置づけていることも傍証になるだろう。第二に、もしもテイラーが著者の指摘するように、①「各人は、新しい「超越論的条件」を開発していくことができる」と考えたり、②「「自己」と「言語」と「共同体」と「ネイション（民族・国家）」の、自明的な連続性」を前提にしていたりするなら、テイラーは「超越論的条件」を誤解しているのであって、「経験的条件」との区別すらできていないということになりはしないだろうか。だが少なくとも管見の範囲では、テイラーに①が妥当する箇所は見当たらない。また②についても首肯するのは躊躇われる。たとえばテイラーは、「超越論的条件」の一環として「私たちは自分の生を物語において把握する」(*Sources*, p. 47) と述べる。この洞察から、近代以降「ネイション（民族・国家）」という「物語」がなぜこれほどまで力をもちえたのか、その理由の一端が明らかになる。そしてテイラーは、それゆえそうした「物語」をたんに「幻想」として片づけるのは非現実的だと指摘する。しかし――これも管見の範囲だが――「ネイション（民族・国家）」が「超越論的条件」であるとは語っていない。たしかにここには「躓きの石」があるだろう。いかにテイラーが「自己」や「言語」、「共同体」、さらには「善」といった術語を「超越論的条件」の水準で用いても、読者がそうした区別をしなければ、なるほどテイラーの思想といわゆる保守主義との間には、これといった差異がないように見えてくるからである。だが第三に、そのような「理解」の仕方こそはテイラーの思想に対する「誤解」のもとであり、それをこそ著者は、本書によって取り除こうとしたのではなかったか。

これらの疑問は著者の「結論」に向けて、さらに二つの疑問を引き寄せる。すなわち第四に、テイラーの思想において「超越論的条件」の探究にあたるのが、著者の言う「道徳的フレイムワーク論」ならびに「表現・構成的言語理論」のはずだが、そうだとするとさきの「超越論的条件」の定義からして、それらが「近代アイデンティティを発展させるために提案されている」と見ることには無理があるのではないだろうか。というのも、それらは真理の探究に関わっているのであって、その妥当性は「近代アイデンティティ」の都合などに左右されたりはしないからである。したがって、むしろ次のように言うべきではないだろうか――テイラーが「共和主義的自治論」や「深い多様性を許容する連邦制論」を提案するのは、それらが「道徳的

フレイムワーク論」ならびに「表現‐構成的言語理論」から明らかとなる「超越論的条件」に適っているからである、と。そしてその方が、テイラー自身が “Cross-Purposes : Liberal-Communitarian Debate” ――それはほかでもなく、著者がテイラーの思想的立場を「全体論的個人主義」と形容する根拠とした論文である（六―七頁）――において、「存在論に関わる論点」（ontological issues）と「社会形態の個別的な主張に関わる論点」（advocacy issues）とを区別し、両者の混同を厳に戒めていることとも平仄が合うように思われる。だがそうだとすると、「近代アイデンティティ」の位置づけはどうなるのだろうか。これが第五の疑問である。

この点について、ここでは二つの手がかりから考えうることを述べておきたい。一つは *Sources* の構成である。同書は五部で構成されるが、テイラー自身が指示するように、第一部と第二部以降とでは主題が異なる（*Sources*, p. x）。すなわち、第一部では「道徳の存在論」ないし「道徳の現象学」が、いいかえれば道徳をめぐる「超越論的条件」の探究が展開され、第二部以降では同書のサブ・タイトル *The Making of the Modern Identity* にあるように、「近代アイデンティティ」の形成史が詳らかにされる。とはいえそれらは分かち難く結びついてもいる。そしてそうした内的連関を理解する鍵として、たとえば第一部の次の一節を挙げることができるだろう――In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become, and of where we are going（*Sources*, p. 47）。これはさきの「生の物語的な理解」に関連して述べられたものだが、まさにそれゆえにこそ示唆に富む。というのも、これが「超越論的条件」であるならば、「現代とはいかなる時代であり、そこに生きる〈私たち〉とは何者なのか」という問いは、近代の「自己」の来歴を尋ね、それを一つの「物語」として自己自身に差し出すことを不可避にするからである。この要求に答えることは、「近代アイデンティティ」を特権化することと同じではない。テイラーはいわば「汝自身を知れ」という問いをみずからに課し、その問いが必然的に要求するところにしたがって答えた。それが *Sources* ではないのだろうか。またそうであるとするならば、その「物語」がさしあたり「近代西洋の物語」になるのはむしろ当然のことだろう。それを「西欧中心主義」と批判するのはたやすい。だがそのような批判は、テイラーの思想の鞍部をいったいどれほどの高みにおいて乗り越えようとするものなのだろうか。

もう一つの手がかりは *The Ethics of Authenticity*（一九九二、以下 *Ethics*）にある。*Sources* と同じくそこでも、「超越論的条件」と「近代アイデンティティ」の形成史とが編み合わされ、“who” の問いに答えるべく “how” が詳らかにされてゆくが、“where” をめぐっても多くが論じられているところに、*Sources* との違いの一つを認めることができよう。そしてこの “where” に関して興味深いのは、テイラーがたとえば次のように語っていることである――In a sense, a genuinely free society can take as its self-description the slogan … “la lotta continua”, the struggle goes on — in fact, forever（*Ethics*, p. 78）。テイラーにとって「自由な

社会」とは、文字通り「開かれた社会」である。自由の拡大へと向かう「進歩」にも、自由の喪失へと向かう「退歩」にも何ら必然性はないという意味でそうなのであり、それゆえ「自由な社会」の行方は私たち自身にかかっているという意味でそうなのである。このことからすれば、テイラーがマルクス主義と「鉄の檻」のような見方をともに斥け、「トクヴィル主義者」として「穏やかな専制」に危惧を抱き、「権力の分散」(decentralization of power) とそれによる「民主的な当事者能力の付与」(democratic empowerment) を提唱するのも肯けよう。だがそれにしてもテイラーは、「人間」に何と大きな責任を課すことか。なぜなら、いまや現実のなかのどのような「悪」も、どのような「善」も、一つとして「神」や「悪魔」の業に帰せられはしないからである。そして“Like all forms of individualism and freedom,authenticity opens an age of responsibilization”(*Ethics*, p. 77) と語ることからも推察されるように、テイラーにとって「真正さ」という倫理は、「人間」をしてそのような責任を自覚せしめるものにほかならない。またそうであればこそテイラーは、その倫理を「近代」のよき遺産として、本来の姿において回復すべきだと主張するのである。もとよりそれは、「近代アイデンティティ」が真正であると主張することと同じではない。「人間」としての責任を、どうして「近代的自己」だけが免れられようか。しかしそうだとすると、テイラーが「悪」の問題を無視しているとみなすことは、彼の思想の厳しい倫理性を――おそらくは彼の思想と信仰との関係も――見誤ることになるのではないだろうか。さらには、「真正な」アイデンティティがあるとみなすことは、テイラーがこの倫理に何を賭けているのかを、ひいては彼が「歴史」と「人間」に何を賭けているのかを、見誤ることになるのではないだろうか。

このように吟味してくると、評者の眼にはテイラーの思想は、「近代アイデンティティの真正な独自性の維持と発展のために設計されたもの」であるよりもむしろ、「人間」と「世界」とに対する次のような認識と響き合い、それを受け継ぎ、彼が享けた生のなかで受肉させようとするものに映る。それはテイラーの思想形成に深い影響を及ぼした一人でもあるメルロ＝ポンティが、『知覚の現象学』の終章「自由」において記している次の一節である。

> では、自由とはいったい何であるのか。生まれるということは、世界から生まれることであると同時に世界へと生まれることである。世界はすでに構成されてはいるが、しかしまたけっして完全には構成されていない。前の関係からすれば、われわれは世界によって促されることになるし、後の関係からすれば、われわれは無限の可能性に開かれていることになる。しかし、この分析はまだ抽象的である。というのも、われわれは同時に両方の関係のもとに実存しているからである。したがって、けっして決定論が支配しているわけではないが、しかしまたけっして絶対的選択が可能なわけでもなく、私はけっして物ではないが、しかしまたけっして裸の意識でもな

い。（竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学2』、みすず書房、一九七四年、三七一頁、強調原文）

同様にして、テイラーの政治思想を分類するに際しても、「リベラル・デモクラシー」と別の範疇が必要だとは思われない。とはいえ、本書の表題はまさにその必要性を示唆しているがゆえに、最後にこの点に触れておかねばならないだろう。

「テイラーのコミュニタリアニズム」とは何なのか。著者は「テイラーの政治思想的立場を〔中略〕近代・多元主義的コミュニタリアニズムと位置づけたい」（八一頁）とし、また「トクヴィル的・コミュニタリアン的民主主義を志向するもの」（一〇六頁）とも形容する。しかし他方で、「テイラーの民主主義論は〔中略〕手続き的リベラリズムを補完・代替する新たなリベラル・デモクラシーのモデルを示している」（九三頁）とも述べる。ではそもそも「コミュニタリアニズム」とは何なのか。その言葉はなるほど、「手続き的リベラリズム」との対比においては意味をもつだろう。だがリベラル・デモクラシーとの対比においてはどうなのか。テイラーを「コミュニタリアン」と呼ぶことで、リベラル・デモクラシーの思想家とするのでは理解できない、どのような「政治思想的立場」が明らかになるのか。この点に関して説得力のある答えは、少なくとも評者には見いだせなかった。ちなみに著者も引用するインタヴュー（八三頁）で、テイラー自身は「そのような呼び方では何も解決しない」（『思想』第八六五号、一八頁）と語っている（なおこの言葉から説き起こした拙稿について、評者は「テイラーがコミュニタリアンであることを否定する」（八二頁、注51）との指摘があるが、これは事実に反している）。本書では割愛されている箇所だが、「テイラーをして語らしめる」ことを徹底するのなら、この言葉を一度、額面通りに受け取ってみてはどうだろうか。その方が、テイラーの思想それ自体を理解する方法としても豊かであるし、彼の思想的アイデンティティを承認する作法としてもふさわしいのではないだろうか――テイラーの思想に誠実であろうとする著者の姿勢に敬意を表するがゆえの、評者からのささやかな提案である。

（たなか・ともひこ／政治思想・医療思想）

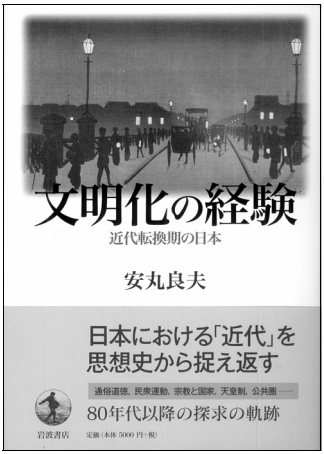
書評

『文明化の経験――近代転換期の日本』（安丸良夫著、岩波書店、二〇〇七年）

安田常雄

一

すでによく知られているように、著者は一九六〇年代なかば以降、民衆思想史・民衆運動史・民衆史の分野で日本の思想史を牽引してきた。その影響の振幅は、著者の専門である日本の近世から近代転換期に限らず、多くの分野の人びとに及んでいる。それでは四〇年に及ぶ著者の思想史研究が、それぞれの時代の提出する問題とどのように切り結び、どのような発想と方法によって形成されてきたのか。私には今度の本の刊行は、ようやくこうした問題に接近する端緒があたえられた気がしている。それは、個別の時代を対象とする思想史の研究史整理というレベルではなく、ひとりの思想史研究者の認識と行動の歩みを対象とする戦後思想史の試みであり、著者の方法を重ね合わせれば、それは同時代の民衆意識の光によって照らし出された思想家論となるはずである。こうした感想を誘発するところに、本書の独自な位置があるのであって、それはこの学会の多くの思想史研究者の関心と共振するのではないか。私の本書へのもっとも大きな関心はこの点にある。



まず本書の構成は、第一部として「生活思想における『自然』と『自由』」と「民俗の変容と葛藤」の二本の論文がおかれ、そこでは一方で、石田梅岩、食行身禄、安藤昌益を対象にその生活思想がコスモロジー論の視角から分析され、他方ではこうした近世思想家の基底に広がる「近世的民俗相」そのものの表象的な意味が抽出されている。著者の位置づけによれば、「民俗的なものをその実在態そのものよりもむしろコスモロジーの次元とかかわらせて、社会的全体性のなかにおける表象や意味の問題として捉えようとするのが、本稿の立場である」（八四頁）といわれている。続いて第二部では、「近代転換期における宗教と国家」、「民衆運動における『近代』」、「明治一〇年代の民衆運動と近代日本」、

「困民党の意識過程」の四本から構成されている。ここでは近代へ転換する時代における宗教と天皇制国家の形成との内的関連が描かれ、また同時代の民衆運動の性格をめぐる著者独自のとらえかたが詳細に展開されている。さらに本書は、補論として「民衆宗教と『近代』という経験」、「現代日本における『宗教』と『暴力』」、「砺波人の心性」の三本がおかれている。

その意味で、本書は直接的には近世後期から近代初期を対象とした民衆思想・民衆運動関係の論文の集成である。また執筆された時期からいえば、ほぼ一九八〇年代から現在までに及び、これにすでに刊行されている『近代天皇像の形成』（一九九二）、『〈方法〉としての思想史』（一九九六）、『一揆・監獄・コスモロジー』（一九九九）、『現代日本思想論』（二〇〇二）を加えれば、この時代における著者の問題意識の振幅が表現されている。この本ではそれぞれの論文にコメント（解説）がつけられ、それは論文の成立事情や研究史との関連、そして論文執筆のモティーフが説明されている。これは著者にとって記録としての自己対象化を意味するものであるとともに、読者にとっては著者の思想史研究の生成の場を表現するものになっている。

二

それではこうした視角からみたとき、本書の特徴はどこにあるのだろうか。そのひとつは、今度新しく書き下ろされた「課題と方法」と題された「序論」であり、二つは本書の結びにおかれた「砺波人の心性」という「補論」だと思われる。前者は、著者の思想史がどのような現代思想家の著作との応答から生れてきたかの記録であり、いわば著者の思想史における参照系の振幅と射程が表現されている。また後者は、著者が生れ育った富山県砺波地域の特徴をたどりながら、著者の思想史研究の深層の一端を垣間見せてくれる。つまりこのふたつの文章は、一方が著者自身の時代経験のなかからどのように思想史研究が生成してきたのかという問題の「序論」であり、他方は、同時代の認識経験がどのように思想史研究の骨格を構成してきたかの記録といえよう。その意味で、この両輪は不可分なかたちで結びつき、著者の思想史を支えてきたものであった。

まず時代経験についてみれば、一九三四年生れの著者は富山県砺波地域について「私はこれまで自分が生れ育った地域について具体的に言及したことはありませんが、頭の片隅ではじつはいつも自分が高校卒業まで生活した南砺波地域のことを念頭において、それとの比較においてさまざまの問題について考えるという習慣をもっていたような気が致します」（三八八頁）と書いている。そこでは「通俗道徳」（勤勉と自己規律）の伝統をもち、浄土真宗篤信地帯という特徴があげられ、さらに著者の故郷イメージの根本に「貧困」がおかれていたことがわかる。ここが「飢え」を主題とする『出口なお』に結晶する「通俗道徳論」の原型の場所だったことは明らかだろう。戦争経験についてはよくわからないが、戦後は西田哲学を勉強するため、一九五三年に京大文学部に入学、学生運動の体験を経るなかでマ

ルクス主義歴史学（思想史）を専攻することになる。すでに別のところでは、この時代における『思想の科学』体験と「丸山眞男」体験については触れられている。こうしてスターリン批判からハンガリー動乱のなかで、読み直されたマルクス主義を軸に丸山眞男を批判的に受容する思想史の骨格が作られていった。著者によれば、一九五六年ごろからひとつの「マルクス主義ルネサンス」が存在したとも書いている。著者はその後、国会議事堂前で一夜を過した六〇年安保の経験にくりかえし立ち戻ることになるが、その経験の核心はひとりの一瞬の時間のなかに凝集された「現実の全体性の経験」であったと記録している（『日本の近代化と民衆思想』あとがき）。

こうした時代経験との緊張が、『出口なお』を頂点とする「通俗道徳論」の研究系の根底におかれていたことは間違いないのであり、そこに著者の思想史研究の触発力の源泉がある。著者の方法的原型は、「隠された意識（無意識）の諸次元」を含めた民衆意識の抑圧と葛藤の分析にあり、それは次のように提起されていた。「私の民衆思想史研究は、これまで、歴史的意識形態論という方法的視座にたち、そこから見えてくるかぎりで民衆の生き方をとらえようとするものであったが、本書では、より直接的に歴史的なものとしての生の様式の内在的分析という視座にたとうとつとめている」（『出口なお』あとがき）。

三

本書ではこうした時代経験に重ね合わされるように、著者の認識経験が取り出されている。そこではギアーツから網の目の解読の仕方を受け入れ、フーコーを通して「思想史研究の対象は、さまざまな表象やそれらの関係であり、そうした表象そのものが思想史的な『事実』である」（二頁）という認識を確認し、さらには同時代認識の地平（エピステーメ）の脱構築は、「百姓一揆の歴史は、包括的な一般史や歴史の他の次元から還元的に説明すべきものではないのだが、しかしそれは個別事例に限定して具体的に記述すべきだという意味ではない。百姓一揆の歴史は、フーコー的に言えばひとつのまとまりをもった『系』をなしており、私たちはこの『系』に内在する論理を析出することではじめて百姓一揆を理解することができる」（三頁）と捉え返されることになる。また著者が初期から関心をもっていたマンハイムの「全体的イデオロギー」概念は、あらためて「集合的無意識」を含めた存在被拘束性のなかで位置づけ直される。またウェーバーの「禁欲的合理主義」論との親和性からスタートした「通俗道徳論」も、ウォーラーステインの「家族」論やヴェールホフの「継続的本源的蓄積」論をくぐって「深化」が構想されており、この論文ではじめて「通俗道徳論」の四層構造［①生活経験、②道徳的普遍化、③世界観ないしコスモロジー、④（狭義の）イデオロギーの結合（F・ジェイムソンのいう

「政治的無意識)]（一三頁）と定式化されることになった。さらに九〇年代に多くの研究者をひきつけたB・アンダーソンを源流とする「モジュール」としての「国民国家」論については、統合の根底にある「無数の裂け目や逸脱」に注目し、暴力の意味や「政治文化」（シャルチエ）の両義性、さらに『アンチ・オイディプス』の「再土地化」も参照されている。そして本書の標題の起源となる「文明化」がポラニーのいう「究極的原因」としての「外的な力」にあたると説明されている。

このように見てくれば、著者の認識経験はおそらく日本史研究者のなかではきわめて異教的なものであることがわかるだろう。しかしそれは単なる影響というものではない。それはそれぞれに時代状況との緊張のなかで選び取った共振関係を基礎にしており、いわば著者にとって外国の現代思想の受容は、他者の鏡に照らし出された著者自身の自画像のようにも見えるからである。しかし同時に、こうした現代思想の受容が専門の社会思想研究者からみれば、ある歪みをもったものと見えるかも知れない。たとえば著者の参照系からはみだしているかにみえるフランクフルト学派からみれば、ウェーバーやマンハイムの論理は、分類と類型を基礎に組み立てられている形式論理学であり、歴史過程のダイナミズムを本当に描き出すことができるのか等々。しかし戦後日本の学問全体として、このような応答と論議が決定的に欠けていたことはまちがいないのであり、いわば社会思想史研究と日本（思想）史との相互関係の構築の重要な問題提起と受け止めることが必要だと思う。

しかし著者にとって、こうした時代経験と認識経験（参照系）は発想と方法をつくる重要な契機であったとしても、その思想史研究の核心にあるのは何よりも資料に向き合ったときの「驚き」と「発見」にあることも間違いない。その意味では著者はまちがいなく「歴史家」という現場に立っている。こうした資料の「内在的分析」を基礎に歴史のダイナミズムを切り拓く視点は、「近代意識」の方向に向かう類型化に傾斜した丸山思想史に対する批判の根幹にあったものでもある。

たとえば本書に収録された「困民党の意識過程」は、著者の方法をよく示している。そこでは一方で、E・P・トムスンの「モラル・エコノミー」概念を参照しつつ、秩父事件はモラル・エコノミーの実現をめざした負債返弁騒擾としてはじまり、それが激化する過程のなかで、世直し幻想を呼び込んでいったプロセスを実証的にあきらかにしている。表面は県令あての上申・請願というかたちをとっているが、その根底には県当局への脅しを含み、さらにある人びとのなかには怨念が復讐への想いとなって渦巻いていたこと、また運動の展開過程で呼び込んだ自由党幻想は、「自由」という言葉の読み替えを通して一つのユートピアを育てたこと、さらに高利貸への打ちこわしを肯定し、実力行使を当然とする意識は、潜在的には日常の生活意識にふくまれていたとしても「しかし、こうした意識が決然と明確に表現されるためには、秩父事件のような特別な経験が必要だったのだと思われる。秩父事件は、そうした事件がなければ歴史の塵芥に埋もれてしまったかもしれない民衆精神史の伝統とそ

の伝統をふまえて創造されたもの、そのような意味での可能的なものを探りだす歴史のサーチライトである」（三二〇～三三一頁）。そしてこうした事件を最終段階として、国家権力に支えられた私的所有観念が一般化する。著者はこの転換のキーワードを「自己帰責」ととらえ、「だが、実力行使を背景としたモラル・エコノミーの回復がもはや不可能となったのだとすれば、前途にどんな困難がまちうけているにしろ、人びとは自己帰責の原則に自分を順応させ、そのようなものへと自分を訓練してゆくほかない。抑うつ的で緊張にみちた〝近代〟というものが、人びとの生を全面的に規制しはじめたのである」（三三三頁）と結んでいる。ここでは、かつて歴史学で使われた絶対主義、ブルジョア革命運動などの概念を一切使うことなく、『秩父事件史料集成』を徹底して読み込むことによって「文明化」の構造が鮮やかに描きだされた。それは今日からみれば、ネオ・リベラリズムや小泉改革への〝予言〟として響いている。

このように考えてくれば、日本思想史研究から紡ぎだされたこうした方法的視点は、社会思想史研究にとっても無縁なものではないだろう。著者の思想史研究の根底には「方法規定としての思想史」という発想が存在していることはよく知られている。それは個々の思想家を対象とする研究（これももちろん重要なのだが）ではなく、思想を方法として使って歴史そのものを描くことと考えるとすれば、この本で展開された論理は、現段階におけるそうした研究の衰弱を逆に映し出しているということができるかも知れない。その意味でここでも社会思想史研究と歴史学との応答があらためて必要なのではないだろうか。

四

最後に本書にかかわる疑問を記しておけば、第一には著者の「全体性」概念についてである。この概念は著者には最初からあったものだが、その内包的意味がどのような射程をもったものであるのだろうか。当初、マルクスからルカーチ、そしてマンハイムの流れのなかで「全体性」は社会構成総体を表示する概念としてイメージされていたように見える。

その際、戦前以来の日本マルクス主義が「全機構的把握」という言葉によってとらえた「全体性」への共感が著者のなかにあることも事実だろう。しかしその後、一九七〇年代頃からか「全体性」概念は、宗教的コスモロジー概念との関連で、いわば「宗教的全体性」として表示されることも多く、それは個人・集団・あるいは時代における宇宙的全体像のようなかたちで表現されているようにみえる。さらに本書でも「社会的全体性」（八四頁）や「秩序の全体性」（九九頁）、あるいは「日本思想史をひとつの全体性として捉え」（『現代日本思想論』一六〇頁）などと使われている。すでに「全体性」概念の思想史的検討としては、マーティン・ジェイ『マルクス主義と全体性』（国文社、一九九三年）などがあるが、著者の「全体性」概念がどのような多層的次元で設定されているのだろうか。あわせてこの多層的次元の「全体性」が「全体主義」に陥らないための方法的条件とは

なにかを考える必要もあるような気がしている。

もう一つの疑問は「通俗道徳論」の境界線はどこかという論点である。すでに本書でも森山軍治郎の海民・漂泊民・炭鉱・芸能民・ヤクザ・売春・都市下層民などの研究から「通俗道徳論的歴史像」とは対照的な歴史像が可能である（三〇～三三頁）といわれている。それはその通りであるが、問題は「通俗道徳」の担い手である生活者と「逸脱者」との相互関係のありかたが、歴史的にどのように変化したかという論点もあるのではないだろうか。本書では「文明化」の価値にめざめはじめた人びとに喜びや解放感をあたえたのは、伝統的なハレの行事や習俗であるよりも、国家目的、立身出世、統御された自己についての矜持とそこに確保された質実で安定した私生活などの近代社会のシステムであり、それは「ケへと昇華されたハレ」と呼ばれている（一三三頁）。この観点はとても重要だと思うが、同時に人びとの喜びと解放感が、たとえば芸能・芸人にみるように資本と国家によって「管理化されたハレの空間」として生活者に消費される両義性は、「通俗道徳論」の射程からどのように位置づけられることになるのだろうか。「通俗道徳」の担い手の生活者と「逸脱者」が対極的でありつつ、相互浸透するところに近現代社会の特徴が表示されているようにも見えるからである。またもうひとつは、勤勉・正直・節約などの徳目をもった「通俗道徳」的生活者にとって、「休むこと」「働かないこと」「遊ぶこと」などはもちろん理念的には悪であるが、その思想的意味を考えることはもう一つの「通俗道徳論」の境界線を引くのではないだろうか。日本では「遊びは労働に先立つ」といった権田保之助など少数を数えるしかないが、たとえば西欧ではこの思想はフーリエのなかにあり、ポール・ラファルグ「怠惰の権利」（一八八〇年）やB・ラッセル「怠惰への賛歌」（一九三二年）、さらにはフランス人民戦線内閣の「バカンス法」の根底となるものであったといわれているからである（たとえば多田道太郎『ものぐさ太郎の空想力』、角川文庫、一九八〇年）。

本書については日本の近現代思想史に関しては、他にもさまざまな論点がありうると思われるが、社会思想史研究との接点で思想史研究の発想と方法にかかわるいくつかの論点を提出することでこの書評を終わりたい。

（やすだ・つねお／日本近現代思想史）

nization thesis with the recognition-theoretical, existence-philosophical interpretation on the pathology in communication. However, I believe that Honneth' s argument can, on the other hand, be complemented with Habermas' system-theoretical interpretation of it.

3. If we compare Honneth's argument with Marx's, we find that it is closer to the alienation theory developed in E*conomic and philosophical Manuscripts of 1844* than to the theory of reification developed in *Capital*. That Honneth does not treat any objective aspect of the problem of reification, which Marx treated in the analysis of commodities, makes us suspect that he intends to reduce the problem of reification to that of alienation.

4. I believe that Honneth's comprehension of depersonalization/thingification is one of the causes for his inclination toward the alienation theory. By identifying depersonalization/thingification with "legal recognition", he differentiates it from reification, and thereby excludes the former from the framework of the recognition-theoretical reformulation of the theory of reification. This means that he abandons the theoretical tradition that stems from M. Weber or G. Simmel, and the one that Habermas expanded in *The Theory of Communicative Action*. In this respect, I criticize Honneth's comprehension of depersonalization/thingification.

A. Honneth's Theory of Reification : On its Potentiality and Limitations

Yousuke MITSUKE

In this study, I examine Axel Honneth's theory of reification developed in his recent book *Verdinglichung* (Suhrkamp, 2005). The main aim of this book is the reformulation of Lukács' theory of reification from a recognition-theoretical perspective. I divide my argument into four points, in order to appreciate this recognition-theoretical reformulation:(1) I summarize Honneth' s argument; (2) I compare it with Habermas' argument over the problem of reification, i. e., the "colonization thesis" ; (3) I ascertain its relationship with the previous discussions, especially Marx's ; and (4) I criticize Honneth's comprehension of depersonalization (Entpersönlichung) /thingification (Versachlichung).

1. I follow the logical procedure through which Honneth leads to a new definition of reification, namely, "Forgetfulness of Recognition". By referring to Lukács' concept of "empathetic engagement (Anteilnahme)", Heidegger's concept of "care (Sorge)", and Dewey's concept of "qualitative experience", Honneth presents a recognition-theoretical concept of "an antecedent act of recognition (vorgängige Anerkennung)". According to Honneth, reification is brought about when we forget this antecedent act of recognition. In this sense, we can understand it as a positive criterion for a critique of reification.

2. I think that Honneth's theory of reification follows in the footsteps of Habermas' one as he principally understands reification as pathology or distortion in communication. However, his argument aims to complement Habermas' colo-

can clearly see that Ellul is looking at the reverse side of the medal and that his stance is that of an "Unarmed Prophet".

In the next section, I will go on to examine some political implications of the prescription Ellul writes out for Christian. Ellul posits a kind of nonviolence which he calls "violence of love" as the only position concordant with Christian vocation. It is a mode of being which is, in his understanding, as agonistic as political action. Ellul's stance leads to a certain formulation of "anti-politics", but, as I shall contend, this "anti-politics" is to be best understood as a peculiar form of inner-worldly agonism.

I conclude with brief reflection on Ellulian agonism. I suggest that his agonism might be interpreted as a form of citizenship, if not "political" in the ordinary sense of the word : it is rather a form of citizenship as "foreign object", an alienated and abstentionist variant.

Agonism of an "Unarmed Prophet": The Logic of "Anti-Politics" in Jacques Ellul's View of Violence

Kunihide MATSUTANI

This article attempts to explore Jacques Ellul's view of violence and shed some light on its political implications. In *Contre les violents*, Ellul examined Christian involvement in the violent world of politics. In this article, I try to explicate the crux of his argument and evaluate its validity in contrast with political ethics of Machiavelli (interpreted by I. Berlin) and Weber. The main purpose of this contrast is to prove that Ellul's standpoint which he calls "Christian realism" is in diametrical opposition to Machiavellian / Weberian political ethics while sharing its basic political sensitivity.

I begin by examining Ellul's sociological diagnosis of violence. Ellul views violence as a sociologically autonomous dynamics. In parallel with Weber, Ellul depicts politics as being essentially based on the dynamism of violence. It is this viewpoint that makes him contend that Christian must be realistic through and through in the Weberian sense and that they must have a keen awareness of the tension between the sphere of politics and the sphere of Christian faith.

I then turn to consideration of some implications of his Christian realism. Introducing Berlin's interpretative framework, I argue that Ellul is in accord with Machiavelli in that he puts much emphasis on the unbending distinction between those two spheres and the fundamental irreconcilability that arises therein. By reversing Machiavelli's republican perspective and Weber's sober *Realpolitik*, one

whole" and that of "the world". Politics of "the whole" and that of "the world" indicate the different political problems, the different relationship of "politics" and "philosophy".

Leo Strauss and Hannah Arendt: politics of "the whole" and politics of "the world"

Masaki ISHIDA

Leo Strauss and Hannah Arendt are famous for their return to the ancient Greek thought and praxis, but their return is very different in terms of content. This paper examines the difference and the conflict of their political philosophy, and investigates the relationship of "politics" and "philosophy" in their thoughts.

Firstly, the difference and the conflict is not that Strauss's main concern is the "philosophy" of ancient Greek, whereas Arendt sides with "politics" opposed to "philosophy". From their critique of Heidegger's political commitment to Nazi Germany, their main question is not whether we should choose "politics" or "philosophy", but what kind of "political-philosophy" is needed and available in their age. So, by clarifying what they say "politics" and "philosophy" in their texts, I will compare the meaning of the Strauss's "political-philosophy" with the Arendt's one.

Secondly, in such contrast, I will focus on the key concept "the whole" in Strauss's thought, "the world" in Arendt's texts. In so doing, it will be clear that the difference and the conflict of their thoughts is between politics of "the

ernment on the 7th June 1914, Papini and Prezzolini could not hope for the innovation of the political system and came to consider the possibility of revolution. When the Great War broke out in July 1914, they did not want innovation any more, and began the dialogue between the two journals in order to discuss revolution in Italy. Creating the catchword "War and Revolution", they had a great deal of influence on public opinion.

This catchword, interpreted in various ways, was accepted by every group that wanted Italy to participate in the War. Prezzolini,hoping for direct leadership in the revolution, abandoned his position as chief editor of *La Voce*, and decided to help the activities of mobs in collaboration with Mussolini. In the squares of Rome, the logic did not work. The mobs, which contained nationalists, revolutionary socialists, and futurists, were united against the common enemy and had recourse to violence, destroying the parliament and assailing representatives. Under such a menace, on 20th May 1914, the Italian parliament passed a bill making the War acceptable.

Papini and Prezzolini : On "War and Revolution"

Takeshi KURASHINA

The objective of this article is to make clear why and how the catchword "War and Revolution" was created from the dialogue in 1914 and 1915 between two Italian journals, *La Voce* and *Lacerba*, founded by Giovanni Papini (1881-1956) and Giuseppe Prezzolini (1882-1982) respectively, and describes how the catchword consolidated the mob as a political power against the Italian parliamentary regime, which was incited to participate in the Great War.

The article argues the following theses. First, the philosopher of Naples, Benedetto Croce (1866-1952), sharing the noble spirit of Francesco De Sanctis (1817-1883), one of the politicians in the Risorgimento, started cultural activities aimed at the "philosophical awakening" in Italy. This campaign was hailed by two members of the younger generation of Florence, Papini and Prezzolini, with whom Croce collaborated to criticize positivism. Croce inspired Prezzolini to found the journal *La Voce* in 1908, which gathered various writers and worked for political and cultural innovation in Italy. Second, while Prezzolini understood the rational position of Croce and continued to cooperate with him, Papini, with huge philosophical ambition, opposed not only positivism but also Croce as a new cultural authority, and founded the irrational journal *Lacerba*. Third, even though the two journals differed, they had the same basis of promoting political and cultural innovation in Italy. However, the parliamentary system could not satisfy the demands of mass society. Seeing the *Settimana rossa* revolt against the gov-

spite of not being rich, they hoped to follow the mode, ironically in order to make themselves differed from others. Consequently, they inevitably wasted money and efforts. He found the question here: a question of how man's moral, particularly that of the industrious man, should be. As for this question, he offered two possible solutions. First, he wrote that, as far as the upper class was concerned, civilization through the diffusion of the mode could refine their sense of beauty, and subsequently, their favourable sense would be the criterion of morals. Second, as far as the 'Bürgerclassen' was concerned, he claimed that it was the most important that they acquired the sense of temperance.

Garve intended his philosophy to be useful for the ordinary people. He believed that philosophy should be 'popular' in that it was plain for the people to understand, and that it was the ordinary people that had to be initially enlightened. While Kant critically saw the people as those remaining in the state of infant, Garve had more favourable view on their condition.

Man, Society and Morals in the thought of Christian Garve

Yuta OTSUKA

This paper examines the philosophy of Christian Garve, Enlightenment German philosopher, with a special reference to his essay "On mode". His argument was featured in two ways : first, he, unlike Kant, fully investigated into the process of civilization and its implications ; and second, he argued from an empiricist point of view, which made his argument realistic. He showed what man's morals should be, apart from pointing out how individuals and society actually were.

Garve began the essay by examining how the mode of the time was formed. According to him, each man, aiming at following the mode, associated routinely with each other. Man wanted to conform to others in terms of 'imitation', aspiring, at the same time, to have superiority over others. He also stated that the mode was socially-dependent, for the mode of a certain time was crucially affected by the condition of industry at that time. In so doing, the 'Bürgerclassen' (which meant those people excluding the upper class and the lowest poor) played a vital role in setting the mode of the time ; they achieved industrial diversification, which subsequently diversified the model of mode.

He wrote that the diffusion of mode not only encouraged the social development, but also caused poverty. Luxury of 'Bürgerclassen', with their diligence, led the development of industry, and therefore, of civilization. The 'Bürgerclassen' was, however, composed largely of the labors, particularly unskilled labors. In

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO. 32 2008

CONTENTS

〈Special Issue〉 Republicanism Reconsidered

Special Articles

Republicanism and its Contemporary Relevance ····· Hideo TANAKA 6

Republicanism and Political Theory : Modernity, Liberty and Democracy ····· Daisuke ODAGAWA 18

On Some Recent Studies of Early Modern Republicanism:Renaissance Florence and Seventeenth Century England ····· Keiichiro ATSUMI 30

Rousseau's Theory of Republican State and its Historical Meaning ····· Kiyotaka KAWAI 41

Recent Studies on Early Modern Republicanism, 1975-2007 ····· Hajime INUZUKA 54

Comments D. ODAGAWA, K. ATSUMI, K. KAWAI, H. INUZUKA 66

Conclusion H. TANAKA 74

* * *

Articles

Man, Society and Morals in the thought of Christian Garve ····· Yuta OTSUKA 78

Papini and Prezzolini : On "War and Revolution" ····· Takeshi KURASHINA 94

Leo Strauss and Hannah Arendt:politics of "the whole" and politics of "the world" ····· Masaki ISHIDA 108

Agonism of an "Unarmed Prophet" : The Logic of "Anti-Politics" in Jacques Ellul's View of Violence ····· Kunihide MATSUTANI 124

A. Honneth's Theory of Reification : On its Potentiality and Limitations ····· Yousuke MITSUKE 140

* * *

Book Reviews S. HOTTA, T. OGOSE, H. NARUKO, H. KITAMI, M. SANO, K. HATTA, Y. NAKATANI, T. TANAKA, T. YASUDA 158

English Summaries of Articles 225

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規定

一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。

二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年二回設け、三月二〇日、一一月二五日（共に必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。

三、論文の枚数は、論題、注などを含め、四〇〇字×五〇枚＝二〇、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一二、五ページ）以内とする。論文の最後に、総文字数のデータを記入する。

四、論文は、四部提出する。うち一部には執筆者名を記載するが、残り三部には執筆者名を記載しないこと。

五、論文はワープロ原稿で提出すること。その場合必ず、A4判用紙を使用し、一ページ四〇字×四〇行の書式とする。また電子データを添付すること。

六、投稿者は、別に次の文書を添付すること。

ア　編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mail アドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。

イ　英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、四〇〇語ていどの抄録を作成する。

七、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。

八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

九、二重投稿は認めない。

十、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

投稿規定（二）への補則

1　それぞれの区切りごとに、編集委員会は審査規定にしたがって審査をおこなう。

2　論文の掲載号にかかわる区切りは一一月一五日とし、それまでに事務局に到着した投稿論文を採用した場合、翌年発行の年報に掲載する。したがって三月二〇日の区切りまでに到着した投稿論文の場合、採用しても、同年ではなく翌年発行の年報に掲載となる。

3　論文の掲載号と発行年次にかんする誤解を防ぐため、審査結果を投稿者に通知するさい、掲載号と発行年次を明記する。

投稿規定（三）の改正（第三四号から適用）

三、論文の枚数は、論題、注などを含め、四〇〇字×六〇枚＝二四、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）以内とする。論文の最後に、総文字数のデータを記入する。

公募論文審査規定

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文および特集論文（以下、「論文」という）の採否は、編集委員会が、審査員の審査報告に基づき、必要におうじて査読委員会の議を経たうえで、決定する。編集委員会は、論文の内容、表現などについて、投稿者に再検討をうながすことができる。

二、審査員の委嘱

1　編集委員会は審査員の委嘱にあたって査読委員会を召集し、査読委員会の議を経たうえで、論文テーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の審査員を委嘱する。そのさい投稿者と審査員の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

2　公平性を確保するため、投稿者と審査員の間および審査員相互間は匿名とし、審査員の氏名は、事前にも事後にも編集委員会および査読委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

（1）審査員は対象論文を複数回にわたって熟読し、また年報既刊号掲載の関連・周辺論文を併読し、本年報に掲載可能かどうかを審査し、所見を表明する。

（2）評価はA、Bの上、Bの下、Cの四段階に区別して下す。その際、区別の目安はつぎのものとする。

A：学界における現在の研究水準に到達しており、本年報掲載に値する。提出原稿の書き直しは、技術上の箇所を除いて、必要と認められない。

Bの上：内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所とその理由を必ずあきらかにする。

Bの下：内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、論文として公表するにあたっては、論の構成、論証のしかたなどにつき、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所と書き直しの理由を必ずあきらかにする。

C：内容的にみて、本年報掲載に値する水準に到達していない。審査員はその理由を必ず明らかにする。

（3）審査結果は、審査員署名つきの書面に記し、封書にて依頼書に記された期日までに下記連絡先に通知する。審査論文の複写は、本年報刊行時まで審査員が保管する。

連絡先：（当該年度公募論文担当編集委員の住所、氏名、電話、Fax番号、E-mailアドレス）

（4）当該論文掲載の最終審査は編集委員会でおこなう。

四、投稿者への審査結果通知およびリライト要請

（1）編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報

告のコピーを同封して、審査結果を通知するとともに、必要な場合にはリライトを要請する。

（2）原則として、審査員のいずれかによって、論文にCの評価がなされた場合は、不採用となる。ただし、審査員の間で、評価に懸隔がみられる場合、編集委員会は、査読委員会の議を経たうえで、採否を決定する。そのさい、必要があれば、査読委員会は根拠を明らかにする。

（3）不採用の場合も、投稿者は当該論文を修正のうえ再度投稿することができる。

五、論文の最終審査

編集委員会は、リライトの結果を審査報告にてらして検討し、論文の採否を最終決定するとともに、幹事会に報告する。

執筆要領

■表　記

1　現代仮名遣い、常用漢字を使用。

2　接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。

（例）故に→ゆえに　所謂→いわゆる　然るに→しかるに

等

3　引用文は「　」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『　』で括る。欧文を使用する時は〝　〟などで括る。

4　数字は次の要領にて表記する。

［1］一般の数（基数詞の類）については十（トンボ）を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。

（例）一億八三六万二〇〇〇円　二四万二六三人

［2］千万、百万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。

（例）六千万年　六百年

［3］暦年については和暦に十（トンボ）を使用し、西暦はトンボを使用しない。

（例）一九六五（昭和四十）年

［4］年齢と月日はトンボを使用する。

（例）十一月十八日で三十一歳になる

［5］数字の幅は最後に単位語を付す。

（例）三四〇―四八〇円　一九六〇―六五年

［6］分数・小数の表記。

（例）三分の一　一二分の五　五二・三

［7］紀元前・後の表記。

（例）前二二―後三二年

［8］世紀などの序数詞は十（トンボ）を使用する。

（例）十九世紀　二十一世紀　ルイ十四世

■翻訳上の記号の置換

おおよそ、次の様な要領にて置換する。

［1］原文中の引用符《》〝　〟等は「　」に。引用符中の引用符は『　』あるいは〈　〉にして統一的に処理。

［2］原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『　』で括る。

［3］原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍点を付す。

［4］原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じ片仮名でルビ表記をする。

［5］原文にある［　］（原著者が引用したものに対する原著者の補足・注記など）はそのまま［　］に。

［6］訳者による訳註などの補足は［　］で括る。

［7］原文の（　）はそのまま（　）に。

［8］意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である、などの意識的な判断によって、原文にはない「　」（　）などを敢えて多用する場合は、そのむね説明することが望ましい。

■構　成

1　本文中に節を設ける場合は、一　二　三　…とし、さらに項を立てる場合は、1　2　3　…とする。

2　本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。

■注

1　注は、本文の該当箇所に（1）（2）（3）…と記し、稿末に注を纏めて番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ（1）、（2）…と表記すること。

（例）「　」（1）　『　』（2）　この問題についてはすでに多くの分析がある（3）。

2　注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。

（参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする）。

①　表記する情報は、著者名、（ある場合は編者名）、書名／論文名、（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行所或いは発行者名、刊行年。

②　和書の場合、雑誌を含めた書物名は『　』で括り、論文名は「　」で括る。

③　欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

［和書の場合］

（例）

丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二―五頁。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波書店、一九四六年。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版　現代政治の思想と行動』、未來社、一九六四年。

某「論文名」某編（或いは監修等）『論文所収書名』、出版社名、刊行年。

［和訳書の場合］

（例）

ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン――社会的判断力批判ⅠⅡ』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、Ⅰ、五六七頁。

ピエール・ブルデュー、ジャン＝クロード・パスロン、ジャン＝クロード・シャンボルドン『社会学者のメチエ――認識論上の前提条件』田原音和・水島和則訳、藤原書店、一九九四年。

［外国語文献］

それぞれの言語圏ないし専門分野での慣習に従って表記してかまわないが、論文内での統一をはかること。おおよその基準は以下の例を参照。なお、，．：などの前にはスペースを空けずに入力し、，．：の後には一文字分スペースを入れる。

和書同様に著者名、（ある場合は編者名）、書名／論文名、（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。

書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す（印刷時イタリック体表記）。

（例）

Bobbio, Norberto, Gramsci and the concept of civil society, in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge 1979, p. 30.

Wittig, Monique, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4.

Hobson, Barbara (1996): Frauenbewegung für Staatsrechte. In: *Feministische Studien*, 14. Jg., 2, S. 18.

Habermas, Jürgen, Grenzen des Neohistorismus, in: ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1990, S. 149.

（以上）

編集後記

最近「共和主義」を題名に掲げた書物を目にすることが多くなりました。グローバリゼーションのもとで国民的社会国家の役割や意義が再審に付されている状況の中で、政治制度の意味づけが改めて要請されている、ということでしょうか。

共和主義の思想は古典古代に遡るものですが、日本でも特に一九八〇年代以降、ルネサンスや環大西洋思想史と関連させた共和主義研究が活発になってきています。今回の特集では「さまざまな共和主義」を取り上げてその現代的意義を再考しました。従来の「研究動向」の枠組みを拡大して、一つのテーマにかかわるさまざまな研究動向を相互の討論をふまえながら共同執筆する、という試みです。この試みに対するご意見をお寄せいただければ幸いです。

今回は公募論文の応募が多く、最終的に五本を掲載することができました。他方、論文の完成度は高いのに枚数超過のために掲載を見送ったものや、引用や分析がもう少しあればと思われるものも見受けられました。そのような状況を改善するために「公募論文投稿規定」を改定し、枚数の上限を五〇枚から六〇枚に増やすことにしました（第三四号から適用）。投稿規定を熟読のうえ応募してくださるようお願いします。

また、今号から「書評」の掲載本数を増やしました。会員の著書を一つでも多く紹介し、成果を共有することは、学会誌としての重要な役割の一つだと思います。「書評」の充実については、これからも工夫を重ねていきたいと考えています。

（編集主任　植村邦彦）

社会思想史研究　No. 32

2008 年 9 月 30 日　発行

編　集　社会思想史学会
代表幹事　齋藤純一

（事務局）〒 169-8050　東京都新宿区西早稲田 1-6-1
早稲田大学政治経済学術院　齋藤純一研究室内
tel/fax： 03-3202-5342
http : //wwwsoc.nii.ac.jp/shst/index.html

発行者　藤原良雄

発行所　株式会社　藤原書店

〒 162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町 523　電話（03）5272-0301
振替　00160-4-17013
印刷・製本　モリモト印刷

ISBN978-4-89434-650-5

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

（一九七六年）

政治と複数性
―民主的な公共性にむけて

齋藤純一

政治における複数性と、その実践としての「現われの政治」を擁護し、新たな公共性のありかたを考える。

四六判　定価2730円

信の構造
―キリスト教の愛の教理とそのゆくえ

坂口ふみ

ヨーロッパ精神史を貫く、「知と信」「合理と非合理」の葛藤――旧約新約から中世神学へ、愛の教理の秘密を追う。

四六判　定価2730円

夢の世界とカタストロフィ
―東西における大衆ユートピアの消滅―

スーザン・バック-モース／堀江則雄 訳

近代の夢が破局を迎えた冷戦の終結。ネオリベラリズムに簒奪された歴史を再び目覚めさせようとする試み。

A5判　定価7140円

◆これまでにない、詳しさと分かりやすさ

岩波 社会思想事典

今村仁司・三島憲一・川崎 修 編

個人、身体、社会、自由、平和、政治――基礎用語一九五項目を厳選して解説。人文・社会系学問を学ぶ人に必備の一冊。

B6新判　定価3150円

［定価は消費税5%込］

岩波書店　〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋2-5-5
http://www.iwanami.co.jp/

思想史と社会史の弁証法
―良知力追悼論集

川越修・植村邦彦・野村真理 編

菊判・四七〇頁・七九八〇円（税込）

『良知力コレクション目録』として橋大学、慶應義塾大学所蔵の良知力蔵書の全てを紹介する。良知力ゼミ生による追悼論集。

世界恐慌期フランスの社会
―経済・政治・ファシズム

竹岡敬温 著

菊判・九九〇頁・二四七〇〇円（税込）

なぜファシズムはフランスで挫折したのか？第3共和制最後の一〇年、独裁とファシズムに引かれていった時代の思想と行動を描く。

法のことば／詩のことば
―ヤーコプ・グリムの思想史

堅田 剛 著

菊判・三一〇頁・四二一〇〇円（税込）

近代ヨーロッパにおける思想史を見据えた広いパースペクティブのもとグリムの思想と実像を詳しく伝える〈詩的知恵〉の系譜。

ドイツ社会民主党の社会化論

小林 勝 著

菊判・六二一頁・九四五〇円（税込）

社会化とは生産手段の社会的所有を実現するための能動的行為であり、生産手段に対する社会的コントロールをも含むものである。

イギリス労働運動と議会主義
―リブ＝ラブ主義からプログレッシヴィズムへ

佐喜真 望 著

A5判・三八〇頁・六五一〇円（税込）

労働運動における議会主義的潮流の発展に寄与したグラッドストン、スマイルズ、ライト、バウエル、マクドナルドの思想と行動。

原初的ファシズムの誕生
―イタリア戦闘ファッシの結成

藤岡寛己 著

菊判・二五〇頁・四七二五円（税込）

ムッソリーニの革命性やファシズム性を検証し、大胆緻密な史料解読によって〈原初のファシズム〉の思想と行動の実相に迫る。

女性経済学者群像
―アダム・スミスを継ぐ卓越した八人

ポーキングホーン＋トムソン／櫻井毅 監訳

A5判・二九四〇円（税込）

マーセット／マーティーノウ／フォーセット／ルクセンブルク／ウェッブ／ロビンソン／エーデルマン／バーグマンが経済学史に記した歴史を描く。

御茶の水書房　〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20 Tel.03-5684-0751
ホームページ http://www.ochanomizushobo.co.jp/

イデアと制度
多賀　茂著
ヨーロッパの知について　共和国、戦争と平和、都市、田園、教養、批評、看護など、制度が宿す知をさぐる。　５０４０円

マキアヴェリアン・モーメント
J・G・A・ポーコック著　田中秀夫他訳　フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統　邦訳出来！　８４００円

ルソーとジュネーヴ共和国
川合清隆著　人民主権論の成立　ルソーは本当に全体主義者なのか？　歴史的文脈から読み解く『社会契約論』。　５４６０円

フランス自由主義の成立
安藤隆穂著
公共圏の思想史　公共圏の樹立を課題とした政治思想としてフランス自由主義を根底から捉え直す。　５９８５円

ピグーの思想と経済学
本郷　亮著
ケンブリッジの知的展開のなかで　甦るピグー。人物・思想・経済学を初めて包括的・体系的に捉えた力作。　５９８５円

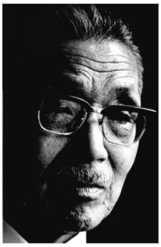
アメリカ市民権運動の歴史
川島正樹著　連鎖する地域闘争と合衆国社会　聞きとり調査を軸に差別撤廃闘争の全容を鮮明に描く。　９９７５円

イスラーム世界研究マニュアル
小杉泰／林佳世子／東長靖編　飛躍的に増大した情報の中から、最も信頼できる知識を立体的に案内。待望の一冊。３９９０円

〒464-0814 名古屋市千種区不老町名大内　名古屋大学出版会　TEL052(781)5353/FAX052(781)0697　http://www.unp.or.jp

〈異〉の解釈学
熊野純彦批判
黒田寛一著
熊野純彦の〝哲学〟を素材とし、対象としつつも、亡き廣松渉に問いかける黒田寛一晩年の哲学的境位。
四六判上製●２３１０円

福本和夫著作集　全十巻
不世出の知の巨人＝福本和夫の戦前・戦後の全業績を十巻に凝縮。待望の著作集、堂々刊行！



推　薦　鶴見俊輔　蓮實重彦
鎌田　慧　鷲田小彌太
編集委員　石見尚　清水多吉
八木紀一郎　小島　亮

第二回配本　第七巻　好評発売中
カラクリ技術史　捕鯨史
●９６６０円
解題　立川昭二　中岡哲郎　二野瓶徳夫
「カラクリ」「捕鯨」などを切り口に、日本ルネッサンスを担った職人の文化と労働＝技術過程に焦点を合わせ、江戸～明治中期における日本の諸産業の実相に迫る！

第三回配本　第三巻　十月下旬発売
初期文化史研究
●６５１０円

内容案内を差し上げます。

こぶし書房　〒113-0021 東京都文京区本駒込3-4-1-101　〈価格税込〉
TEL 03-3823-0524　FAX 03-3823-0527　http://www.kobushi-shobo.co.jp

【倫理学のフロンティア】XII
表現の〈リミット〉
藤野　寛・齋藤純一　編◆二七三〇円

親密圏のポリティクス
齋藤純一　編◆二七三〇円

ポストモダンの思想的根拠
9・11と管理社会
岡本裕一朗　著◆二五二〇円

戦後思想の一断面
哲学者廣松渉の軌跡
熊野純彦　著◆二五二〇円

アジアは〈アジア的〉か
植村邦彦　著◆二七三〇円

日本マックス・ウェーバー論争
「プロ倫」読解の現在
橋本　努・矢野善郎　編◆四七二五円

公共性の法哲学
井上達夫　編◆三六七五円

ナカニシヤ出版
〒606-8161　京都市左京区一乗寺木ノ本町15
TEL：075-723-0111　FAX：075-723-0095
http://www.nakanishiya.co.jp/　〔税込価格〕

別冊環⑬ジャック・デリダ 1930-2004
J・デリダ／H・シクスー／A・バディウ／R・ガシェ／P・マラッティ／G・アニジャール／S・マルジェル／A・ロネル／P・カムフ／S・ファティ／鵜飼哲／増田一夫／浅利誠／港道隆／守中高明／竹村和子／藤本一勇　ほか
歴史と和解の問題を真正面から問う生前最後の講演「赦し、真理、和解」ほか、国内外の第一級の論者による決定版特集。　三九九〇円

世紀
A・バディウ／長原豊・馬場智一・松本潤一郎訳
二十世紀とは、いかなる時代だったか？「哲学」への意志を貫きつつ、「状況」に断固介入し続ける、仏現代思想最後の重鎮が問う。五〇四〇円

大転換
パラダイム・シフト
【世界を読み解く】
榊原英資／対談＝山折哲雄・榊原英資
金融肥大化に警鐘を鳴らしてきた〝ミスター円〟がニュースや株価だけでは見えない、いま生じつつある世界の大転換の本質に迫る！　一九九五円

地中海の記憶
【先史時代と古代】
F・ブローデル／尾河直哉訳
二十世紀最高の歴史家が描いた「地中海の起源」とは？　名著『地中海』の姉妹版で未刊のまま眠っていた幻の書、待望の完訳。五八八〇円

文明の接近
【「イスラームvs西洋」の虚構】
E・トッド／Y・クルバージュ／石崎晴己訳・解説
「文明の衝突は生じない。」欧米のイスラーム脅威論の虚構を暴き、独自の人口学的手法で、イスラーム圏の現実と多様性に迫る。　二九四〇円

昭和とは何であったか
【反哲学的読書論】
子安宣邦
書物をめぐる、他者との邂逅と体験の反芻……時代の刻印を受けた書物を通じて「昭和日本」という時空に迫る、著者渾身の昭和論。　三三六〇円

藤原書店
〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町五二三
TEL 03-5272-0301　FAX 03-5272-0450
URL http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

経済思想家の役割、それは「飛翔せる鷲」のごとし。

市場社会とは何か

ヴィジョンとデザイン

What Is the Market Society?
Vision and Design

平井俊顕［編著］
Toshiaki Hirai, ed.
A5判・定価2,550円（本体2,429円+税）送料340円
※定価は5%税込価格です。

本書の特色

市場社会論の形成に巨大な影響を及ぼしてきた経済思想家を取り上げ、彼らが市場社会—資本主義社会といってもよい—をどのように評価しているのか（肯定的になのか、批判的になのか、あるいはその中間なのか）、そしてそれをどのような理論・根拠により展開しているのか、またそれをどのように改善していくべきと考えたのか、を原典に基づいて明らかにする。

これらの検討を通じ、市場社会論にまつわる、世論のみならず経済学界にでさえありがちの偏見・謬見の是正をはかる。さらには、今日の市場社会を把えるうえでの基本的な視座を提供することで、より多くの人々が"市場社会とは何か"を考える契機にならんことを期す。

主要目次

◉序〔平井俊顕〕

第Ⅰ部　市場社会の特性を探る

第1章　職分・正義・共通善—トマス・アクィナス〔桑原光一郎〕
第2章　経済発展と不平等—ヒュームとスミス〔新村聡〕
第3章　市場・国家・アソシアシオン—ワルラス〔高橋聡〕
第4章　知識・組織・潜在能力—マーシャル〔藤井賢治〕

第Ⅱ部　社会主義経済計算論争参加者の批判的思考

第5章　進化論的・社会的合理主義—ミーゼス〔尾近裕幸〕
第6章　法人資本主義論—ハイエク〔江頭進〕
第7章　社会主義の合理的存立可能論—ランゲとドッブ〔塚本恭章〕
第8章　リベラル・インターナショナリズム批判—ポラニーとシュンペーター〔中山智香子〕

第Ⅲ部　ニュー・リベラリズム的展開

第9章　古典的自由主義の修正と資本主義分析—グリーンとホブソン〔八田幸二〕
第10章　市場社会の悪弊とその除去—ケインズおよび彼の同僚〔平井俊顕〕
第11章　福祉国家の唱道—ミュルダール〔藤田菜々子〕
第12章　「自由主義」の変容—クラークとナイト〔佐藤方宣〕
第13章　「連邦主義」にみる自由主義—ロビンズとベヴァリッジ〔小峯敦〕

◉終章　市場社会論と経済理論の関係—試論〔平井俊顕〕

＜発行＞
SUP上智大学出版
http://www.sophia.ac.jp/J/sogo.nsf/Content/sup

＜発売＞
ぎょうせい
http://www.gyosei.co.jp

〒167-8088　東京都杉並区荻窪4-30-16
TEL(03)5349-6666 FAX(03)5349-6677
フリーコール（通話料無料）
TEL:0120-953-431 FAX:0120-953-495